MASTER NEGATIVE

NO. 93-81664-8

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

KRAUSE, ALBRECHT

TITLE:

POPULARE DARSTELLUNG VON...

PLACE:

LAHR

DATE:

1882

Master Negative #
93-81614-8

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

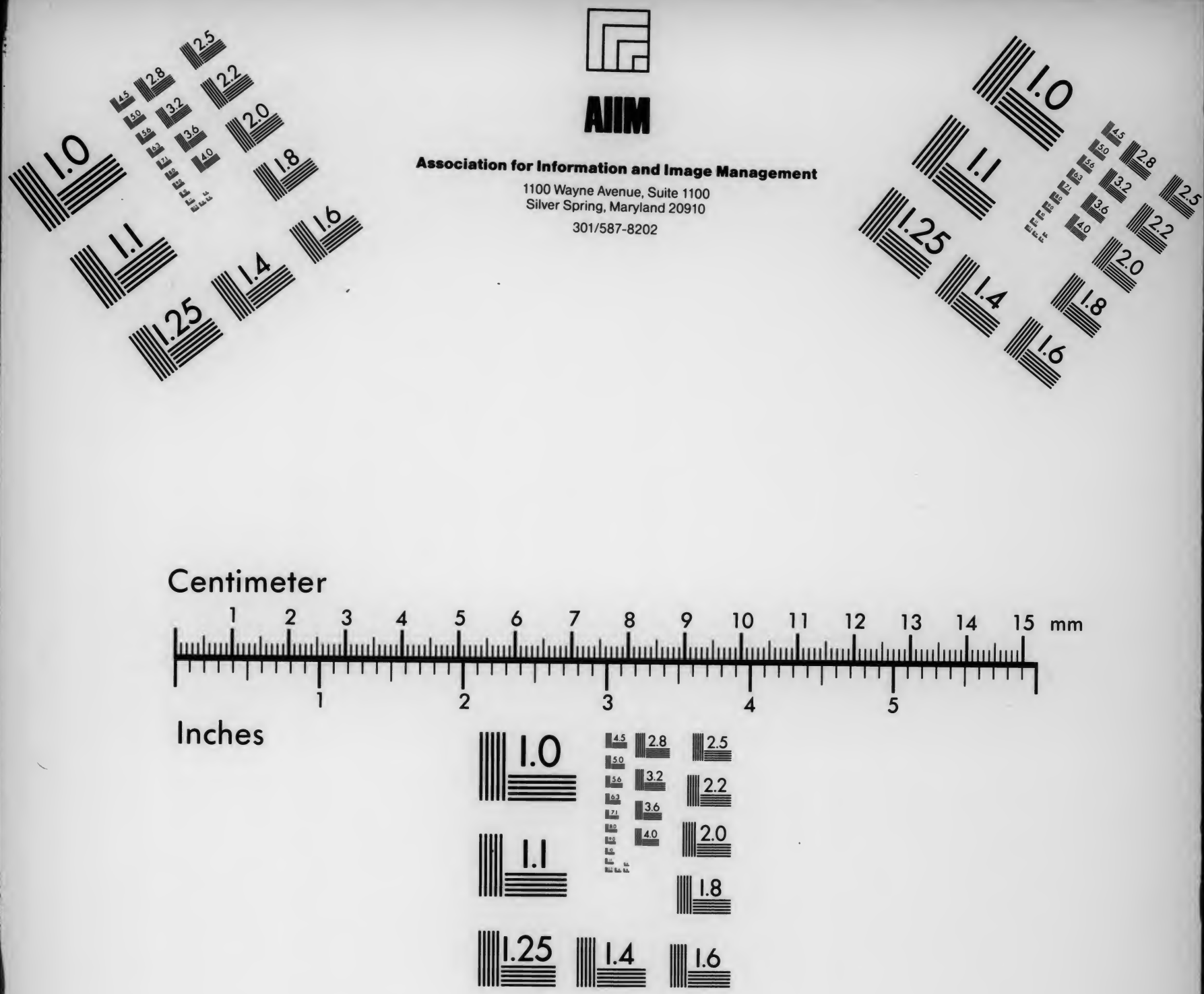
Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193KL
DK2
Krause, Albrecht, 1838-
Populäre darstellung von Immanuel Kant's Kritik der reinen vernunft, zu ihrem hundertjährigen jubiläum verfasst von Albrecht Krause. 2. aufl. Lahr, Schauenburg, 1882.
xvi, 211 p. 20 cm.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 (m) REDUCTION RATIO: 9x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 8-11-93 INITIALS SS
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
Inches
1 2 3 4 5
1.0
1.1
1.25
1.4
1.6
1.8
2.0
2.2
2.5
2.8
3.2
3.6
4.0
4.5
5.0
5.6
6.3
7.1
8.0
9.0
10
11
12
13
14
15
16
18
20
22
25
28
32
36
40
45
50
56
63
71
80
90
100
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

193KL DK2

Columbia College
in the City of New York

Library.

Populäre Darstellung

von

Immanuel Kant's

Kritik der reinen Vernunft.

Zu ihrem hundertjährigen Jubiläum

verfasst von

ALBRECHT KRAUSE.

ZWEITE AUFLAGE.

K. SCHMIDT,
Seminardirektor
Annaberg.

Lahr.
Druck und Verlag von Moritz Schauenburg.
1882.

2036.

COLUMBIA
COLLEGE
LIBRARY

193 KL
DK2

Der

hochwürdigen

theologischen Facultät

zu

Jena.

213092

24 DEC 1893

Hochwürdige Herren!

Das unwürdige Eisenacher Attentat auf den Geist der theologischen Facultät zu Jena legt Jedem Ihrer Schüler den Wunsch nahe, zu bezeugen, dass das Beste unseres Geistes von Ihnen stamme. Die zweite Auflage dieser Schrift bietet mir dazu die erste Gelegenheit, und ich bitte Sie, diese Widmung anzunehmen. Möge Jeder, welcher daraus Erkenntniss schöpft, daran ersehen, dass Sie uns anhalten unsere Pflicht als Seelsorger zu erfüllen, zuerst gewiss gegen die Schuldigen und Gedrückten, dann aber auch gegen die Hochgebildeten und Zweifelnden. Aus diesem Grunde vermitteln wir den Tiefsinn derjenigen Schriften, welche die Einreihung der Erkenntnisse dieses Zeitalters in die Wahrheiten des Evangeliums bezwecken.

In tiefster Dankbarkeit

Dr. Albrecht Krause,

Pastor zu St. Catharinen.

Vorrede zur zweiten Auflage.

Die Nothwendigkeit einer zweiten Auflage dieses Buches binnen Jahresfrist lässt mich hoffen, den Zweck zu erreichen, welchem es dienen sollte.

Seit dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft lebt das Bewusstsein in Jedem, welcher der Philosophie zugethan ist, dass dieses Werk entweder widerlegt oder zur Grundlage für weitergehende Erkenntnisse verwerthet werden muss. Dadurch wurde Jeder gezwungen, feste Stellung zu diesem Buche zu fassen und, wenn er darauf fortarbeiten wollte, das richtige Verständniss desselben für sich in Anspruch zu nehmen. Es war aber sehr verschieden, was die Einzelnen aus diesem Werke herauslasen. Die Kantianer wurden von Fichte, — Fichte, Schelling, Hegel von Schopenhauer, — Herbart von Fries beschuldigt, dass sie die Kritik der reinen Vernunft unrichtig auffassten. Wie die Meister, so die Schüler — und noch heute wogt der Kampf, wer Kant richtig begriffen habe. In diesen Kampf polemisch einzugreifen, wäre nutzlos gewesen; denn der Stimmen sind zu viele. Nicht ein Angriff, sondern der Besitz der Wahrheit muss den Irrthum verdrängen. Es ist aber das gemeinsame Kennzeichen aller bisherigen Darstellungen der Kritik der reinen Vernunft, dass sie dieselbe beschuldigen, entweder in sich und gegen die Wahrheit Widersprüche zu enthalten, oder durch ihre zweite Auflage der ersten zu widersprechen. Ist das Erstere der Fall, so

ist das Werk gerichtet; ist das Letztere der Fall, so entbehrt das System des obersten Kennzeichens der Wahrheit, d. i. der Consequenz; denn die Zeit ist vorüber, da man den Widerspruch für die Bedingung der Wahrheit hielt. Diese Darstellungen haben ferner ein gemeinsames Kennzeichen daran, dass sie schwer oder gar nicht verständlich sind und darum den Leser zu keiner nutzbringenden Verwendung in den Specialwissenschaften befähigen.

Es ist nun das wahre Verhältniss der beiden Auflagen der Kritik der reinen Vernunft zu vergleichen dem der beiden stereoskopischen Bilder eines und desselben Gegenstandes. Von einem falschen Gesichtspunkte aus gesehen, beeinträchtigen beide Bilder einander. Dass man den richtigen Gesichtspunkt eingenommen habe, zeigt sich dann, wenn der Gegenstand durch beide Bilder erst in seiner Tiefe und gestaltlichen Wahrheit sich darstellt. Dann fallen alle Dunkelheiten fort und das Ganze zeigt in der Wahrheit auch die Klarheit. Hiernach lässt sich nun entscheiden, wer Kant richtig begriffen hat. Ich hielt es daher für an der Zeit, die Kritik der reinen Vernunft so einfach darzustellen, dass jeder Gebildete ihren Inhalt verstehen kann, und befähigt wird sich zu überzeugen, dass in ihr keine Widersprüche sich befinden. Dann musste es ja sich von selbst ergeben, dass das nachwachsende Geschlecht die unverständlichen und falschen Berichte über dieses Werk vergisst, und die gewonnene Wahrheit in der von jedem Einzelnen hochgehaltenen Specialwissenschaft verwerthet.

Ist dieses Ziel erst erreicht und die Verehrung für die Philosophie durch das Verständniss des Riesenwerkes von Immanuel Kant wieder gewonnen, so hoffe ich, dass sich das Studium der Wahrheit auch dem Werk zuwenden wird, welches auf dem Boden der sich nicht widersprechenden Kantischen Philosophie aufgebaut ist, dem Studium des Werkes: „Die Gesetze des menschlichen

Herzens, wissenschaftlich dargestellt als die formale Logik des reinen Gefühles“; denn darin habe ich die Kantische Analyse des Erkenntnissvermögens so weit fortgeführt, dass nicht blos die Entstehung der Grundsätze, welche die einzelnen Wissenschaften leiten, im Allgemeinen aufgezeigt werden konnten, sondern die Entstehung jedes einzelnen Axioms und des Zusammenhanges aller Axiome nach den Gesetzen des Gleichschlusses und Querschlusses.

Ich bitte daher alle diejenigen, welche sich aus diesem Buche überzeugen, dass Philosophie keine blosse Turnkunst des Geistes ist, sondern die Untermaurung der Grundsätze, welche die einzelnen Wissenschaften befolgen, dieser Weiterführung der Kantischen Principien in den „Gesetzen des menschlichen Herzens“ sich anzuvertrauen und sich zu überzeugen, dass auch dort die Klarheit herrscht, welche ausgegossen über die Grundsätze des Fachstudiums, Sicherheit und Freudigkeit des eigenen Berufes schenkt.

Hamburg im Dezember 1881.

D. V.

Inhalt.

Einleitung.

I. Die Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft.

Seite

1. Der Streit der Wissenschaften 1
2. Waffenstillstand im Kampf der Wissenschaften 3
3. Was gehört zu einer Wissenschaft überhaupt? 6
4. Wie denkt man richtig in der Wissenschaft? 7
5. Wie gewinnt man gesicherte Objecte der Wissenschaft? . . 9
6. Wie denkt man richtig über gewonnene Objecte der Wissenschaft? 11
7. Was gehört zu einer einzelnen speciellen Wissenschaft? . 14
8. Formulirung der präcisen Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft 20

II. Der Weg zur Lösung der Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft.

9. Falsche Wege 23
10. Die neue Methode 24
11. Missverständnisse gegenüber der neuen Methode der Transscendental-Philosophie 27
12. Die Eintheilung der Kritik der reinen Vernunft 33

Transscendentale Elementarlehre.

Die transscendentale Aesthetik.

A. Vom Raume.

13. Ist Nervenreiz Empfindung, oder bewirkt Nervenreiz Empfindung? 37
14. Wo sitzt die Empfindung? 40

Seite

15. Die Raumanschauung ist a priori 42
16. Zusammenhang zwischen Raum und Raumanschauung . . 45
17. Die Gesetze des Raumes 46
18. Tragweite der Gesetze der Geometrie 46
19. Die 5 Cardinalpunkte betreffend den Raum 47

B. Von der Zeit.

20. Die 5 Cardinalpunkte in Beziehung auf die Zeit 50

Allgemeine Anmerkung zur transscendentalen Aesthetik.

21. Einwände 54
22. Erster Einwand: dass der Raum und die Zeit empirisch ideal sein müssen 55
23. Zweiter Haupteinwand, dass Raum und Zeit transscendental real sein müssen 60
24. Summa der transscendentalen Aesthetik 61

Transscendentale Logik.

Transscendentale Analytik.

Analytik der Begriffe.

25. Es giebt eine Spontaneïtät der Vernunft 63
26. Die Spontaneïtät ausgeübt an den Anschauungen ist Synthesis 64
27. Unterschied zwischen sinnlicher und begrifflicher Synthesis 65
28. Die Lehre von der begrifflichen Synthesis ist die transscendentale Logik 65
29. Die empirische Begriffsbildung erzeugt nicht die Sicherheit einer Wissenschaft 66
30. Reine Begriffe erzeugen objective Erkenntnisse 67
31. Ein Bild für die Thätigkeiten, welche den reinen Begriffen zum Grunde liegen 68
32. Von der Synthesis 69
33. Von der Synthesis der Apprehension 70
34. Von der Synthesis der Reproduction 71
35. Von der Synthesis der Recognition 72
36. Von der Synthesis der Recognition im empirischen Begriffe 72
37. Von der Synthesis der Recognition im reinen Begriffe . . 73
38. Von den Arten der Synthesis der Recognition im reinen Begriffe 74

Seite

39. Ein Bild von den Arten der Verbindung sowohl zu Urtheilen als zu Anschauungen 74
40. Vom Principe der Auffindung der Arten der Synthesis . . 75
41. Von den Arten zu urtheilen in Beispielen 76
42. Von den Arten zu urtheilen in Bezeichnungen 77
43. Die Namen für die möglichen Functionen der Verbindung (Kategorien) 77
44. Angriffe gegen die Kategorientafel 78
45. Von der Beziehung der Einheit der reinen Synthesis auf die reine Anschauung 80
46. Vom Schema der Quantität 82
47. Vom Schema der Qualität 84
48. Von den Schematen der Relation 85
49. Von den Schematen der Modalität 93
50. Von der Einheit der transscendentalen Apperception . . 94
51. Eine andere Art das Vorhergehende darzustellen 97
52. Die objective Welt 100
53. Subjectiver Schein und objective Erscheinungen 101
54. Objectiver Raum 102
55. Uebereinstimmende Empfindungsarten 103
56. Ob alle Dinge menschliche Erscheinungen? 104
57. Dinge für uns 104
58. Dinge an sich 104
59. Dinge an sich als Begriffe im negativen Verstande . . . 105
60. Dinge an sich als positive Gedanken 105
61. Ob Dinge an sich existiren? 105
62. Unterschied zwischen Ding an sich und Gegenstand . . . 106
63. Gegenstände sind die wahrgenommenen Ursachen der Wahrnehmung 107
64. Noumena und Phaenomena 107
65. F. H. Jacobi, über das Ding an sich 110
66. Ob die Stabilität der Dinge an sich der Grund der Stabilität der Gegenstände sei? 111
67. Unbrauchbarkeit des positiven Begriffes „Ding an sich" für die exacten Wissenschaften 112
68. Was ist ein Gegenstand? 112
69. Was bedeutet das Wort transscendentaler Gegenstand oder transscendentales Object? 114
70. Empirischer Gegenstand 114
71. Erinnerbarkeit der Gegenstände 115
72. Leichtere Erklärung im Bilde 116

Seite
73. Anwendung des Bildes 117
74. Ueber die Unabhängigkeit des Objectes vom Subjecte . . 118
75. Die verständlichste Erklärung dessen, was ein Ding an sich ist 119
76. Die Selbstverständlichkeit dieser Erkenntnisse 120
77. Tragweite dieser Erkenntnisse 121

Analytik der Grundsätze.

78. Grundsätze des reinen Verstandes enthalten Naturgesetze 122
79. Axiom der Anschauung 124
80. Anticipation der Wahrnehmung 125
81. Analogien der Erfahrung 128
82. Erste Analogie 129
83. Zweite Analogie 131
84. Dritte Analogie 132
85. Die Postulate des empirischen Denkens 135
86. Erstes Postulat 136
87. Zweites Postulat 137
88. Drittes Postulat 138
89 Amphibolie der Reflexionsbegriffe 138

Transscendentale Dialektik.

90. Sind auch die metaphysischen Wissenschaften berechtigt? 143
91. Die bisherigen Untersuchungen weisen nur die Gültigkeit sinnlicher Erkenntnisse nach 144
92. Ausweg, metaphysische Wissenschaften auf sich beruhen zu lassen 144
93. Wie man den metaphysischen Wissenschaften gerecht werden muss 146
94. Die bisher verwendeten Erkenntnissmittel des reinen Verstandes 147
95. Es giebt nothwendig mehr Erkenntnissmittel 147
96. Dadurch, dass ein Grundsatz nicht durch das Erkenntnissmittel des Verstandes sicher gestellt werden kann, ist er noch nicht falsch 149
97. Keine Wissenschaft kann sich mit der reinen Verstandesthätigkeit genügen lassen 150
98. Jede Wissenschaft bedarf der Schlüsse 151
99. Das Vermögen zu schliessen ist die Vernunft 151
100. Vernunft sucht Principien 151

Seite
101. So viel Arten Schlüsse, so viel Arten Principien giebt es . 152
102. Die Arten zu schliessen 153
103. Principien fussen auf Ideen 153
104. Die Idee, welche aus dem Princip des kategorischen Schlusses folgt, ist die Seele 155
105. Die Idee, welche aus dem Princip des hypothetischen Schlusses folgt, ist die Welt 156
106. Die Idee, welche aus dem Princip des disjunctiven Schlusses folgt, ist Gott 156
107. Es giebt nur diese drei Ideen 157
108. Ideen sind keine sinnlichen Gegenstände 157
109. Die Verwechselung von nothwendigen Forderungen mit Erkenntnissen erzeugt die Dialektik 158
110. Bestimmungen der Ideen durch Prädicate erzeugen die Erkenntniss eines Gedachten, nicht eines Seienden . . 158
111. Die Gegner der Metaphysik als Metaphysiker 158
112. Kant's Zurückweisung Beider 159

Die Paralogismen der reinen Vernunft.

113. Man sucht Beweise für die Unsterblichkeit der Seele . . 161
114. Spiritualistische Anschauungen über die Seele 162
115. Materialistische Anschauungen über die Seele 163
116. Streitende Parteien 164
117. Schlichtung des Streites 164
118. Die ersten drei Paralogismen 164
119. Vierter Paralogismus 168
120. Lösung der Seelenfragen 171

Die Antinomien der reinen Vernunft.

121. Die obersten Weltbegriffe 174
122. Erster Widerstreit 176
123. Zweiter Widerstreit 177
124. Dritter Widerstreit 178
125. Vierter Widerstreit 179
126. Lösungen der kosmologischen Fragen 181

Das Ideal der reinen Vernunft.

127. Die Erkenntniss Gottes 185
128. Beweise für das Dasein Gottes 187

Seite
129. Physikotheologischer Beweis 188
130. Kosmologischer Beweis 189
131. Ontologischer Beweis 190

Transscendentale Methodenlehre.

132. Disciplin der reinen Vernunft 192
133. Canon der reinen Vernunft 194
134. Architektonik der reinen Vernunft 194
135. Geschichte der reinen Vernunft 198

Schluss.

136. Die Schicksale der Kritik der reinen Vernunft 200
137. Die Zukunft der Kritik der reinen Vernunft 206

Berichtigung.

p. 63: Statt Analatytik lies Analytik.

COLUMBIA
BUTLER
LIBRARY

Einleitung.

I. Die Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft.

1. Der Streit der Wissenschaften.

Die Veranlassung zur Kritik der reinen Vernunft ist einfach und klar. Wir haben zum Behufe des Lebens eine Reihe von Wissenschaften nöthig, und diese werden an jeder Universität gelehrt. Der Schiffer braucht die Astronomie, der Baumeister die Mathematik, der Techniker die Mechanik, der Staatsmann die Jurisprudenz, der Geistliche die Theologie, der Apotheker die Chemie u. s. w.

Die Erhaltung und Förderung dieser Wissenschaften ist nicht sowohl ein Schmuck der menschlichen Gesellschaft, sondern eine Nothwendigkeit für das Bestehen und Gedeihen des öffentlichen Wohles. Keine von ihnen kann ohne Schaden entbehrt werden; ja es steht zu hoffen, dass, wie bisher geschehen, die Anzahl der Wissenschaften mit dem Fortschreiten in der Erkenntniss der Welt sich stetig vermehren werde.

Jede von diesen einzelnen Wissenschaften hat nun ihr eigenes Gebiet und steht für sich selbständig da; selbst dann, wenn sie irgend eine andere Wissenschaft als Hilfswissenschaft braucht, hat sie doch für die ihr eigenthümlichen Gegenstände ihre eigene Würde, Methode und Bedeutung.

Hat nun so jede Wissenschaft in ihrer Vereinzelung ihren festen Bestand, so gehen die Resultate und Lehrsätze

der einen Wissenschaft die der andern nichts an, und keine kann der andern ins Gehege kommen. Das würde auch wirklich so sein, wenn es nicht zwei Umstände gäbe, durch welche die Wissenschaften gezwungen werden, mit einander in Fühlung zu treten.

Der erste dieser Umstände ist, dass derselbe Gegenstand in der Welt, z. B. Eisen, nicht blos für eine, sondern für verschiedene Wissenschaften das Object der Untersuchung ist; z. B. Eisen für den Chemiker, für den Physiker und Krystallographen u. s. w.

Der zweite dieser Umstände ist, dass ein einzelner Mensch nicht immer blos eine Wissenschaft, sondern fast immer mehrere in seinem Kopfe hat; z. B. Mathematik, Naturwissenschaft, Staatswissenschaft u. s. w. Davon sind Baco von Verulam, Leibnitz, Aristoteles leuchtende Beispiele.

Durch diese Thatsachen hört es auf gleichgültig zu sein, zu welchen Resultaten die einzelnen Wissenschaften kommen; denn was soll dann werden, wenn derselbe Mensch denselben Gegenstand entgegengesetzt beurtheilen soll, also z. B. das Eisen als Wärmetheoretiker[1]) als aus Atomen bestehend, welche nicht wägbare Aether-Hüllen haben, hingegen als Chemiker als aus Atomen bestehend, welche durchaus wägbar sind, ansehen soll, oder wenn der Staatsmann die Handlungen des Verbrechers als Naturforscher für durch die Umstände erzwungen, als Criminalist als frei und durch Umstände in ihrer Schuld nur gemildert ansieht?

Für Menschen, welche im Leben nicht zu entscheiden und zu handeln haben, oder für einen Tagelöhner der Wissenschaft mag solch' ein Widerspruch ertragbar sein; für einen gewissenhaften Menschen, der es mit der Wissenschaft und mit der Tragweite seiner gesetzgeberischen Thätigkeit ernsthaft meint, werden dadurch innere Conflicte geboren, welche nach ihrer Lösung unaufhaltsam hindrängen.

Am liebsten und leichtesten entwindet man sich diesem innern Kampfe, indem man für eine der streitenden Wissenschaften Partei ergreift und die andere der Unfertigkeit,

[1]) F. Redtenbacher, Principien der Mechanik. Mannheim 1859. Bassermann. P. 38.

Ungenauigkeit u. s. w. beschuldigt; aber damit kommt der Gewissenhafte nicht weit, weil er dann im günstigsten Falle für die eine Wissenschaft eine bestimmte Meinung besitzt, der andern dagegen höchstens reservirt gegenüber steht. Entweder, ruft ihm die ignorirte Wissenschaft zu, widerlege die bisherigen Resultate der von dir bezweifelten Wissenschaft und dann verbessere sie auch, oder gieb nicht das bisher für richtig Erkannte aus Gründen einer fremden Wissenschaft auf.

Will man dieses geistige Elend auf seiner höchsten Stufe sehen, so gehe man in die erste beste Schule und höre an, wie der Lehrer der Naturwissenschaften über den Theologen schweigt oder spottet, der Religionslehrer die Sonne still stehen lässt oder die Schaukel doppelter Buchführung in Gang bringt, oder man suche die Bekanntschaft junger Theologen und lasse sich das verzweifelte Ringen erzählen, welches sie mit ihrer Ehrlichkeit durchmachen.

Aus dem Mitleid mit solchen ernsten, in sich zerrissenen Menschen ist die Kritik der reinen Vernunft geboren; ebensowohl aus Mitleid einem Naturforscher gegenüber, der in zwei verschiedenen Theilen der Naturwissenschaft zu einander fremden oder gar widersprechenden Theorien kommt, als aus dem Mitleid mit einem Staatsmann, welcher bestrafen soll, was er gar nicht für Schuld hält, als mit einem Theologen, welcher lehren soll, was er nicht begreift oder einsieht.

Diesem unseligen Zustande will die Kritik der reinen Vernunft ein Ende machen.[1])

2. Waffenstillstand im Kampf der Wissenschaften.

Der blosse gute Wille, einem Uebelstande abzuhelfen, wird sich, sobald er zur That übergeht, stets der Frage gegenüber befinden, ob es überhaupt möglich sei, die vom Mitleid gestellte Aufgabe zu lösen, eventuell ob es auch so nothwendig sei, dass die Neuerung der Mühe werth sei. Ueber Beides hat die Geschichte dadurch entschieden,

[1]) P. 12, Z. 8 v. o., p. 641, Z. 12. v. u., p. 574, Z. 12 v. o. ff. Ich citire nach der Ausgabe: Dr. Karl Kehrbach, Leipzig, Reclam. jun. 1877.

dass die eine Ansicht zur Despotie, die andere zur Anarchie, beide zum Untergang der Freiheit der Wissenschaften geführt haben.

Man sucht sich zuerst also damit zu beruhigen, dass man sagt: Die Widersprüche sind da, aber sie brauchen nicht gelöst zu werden, denn jede Wissenschaft ist gleichsam eine Dogmensammlung in ihrem eigenen Gebiet; wem soll das schaden? Das wäre ja auch ganz schön, wenn nur nicht der fatale Umstand wäre, dass wir Menschen mit einander leben müssen und alle Gelehrten an derselben Universität lehren, so dass allmählich einer dem andern in's Gehege kommt, dadurch sehr unbequem wird und schliesslich derjenige Theil, welcher grade das Ohr des Mächtigen hat, dem andern verbietet zu lehren. So ist es ja lange genug gewesen, und Kant nennt diesen Zustand den Zustand der Despotie in der Wissenschaft.[1]) Dazu kommt, dass sich die Gunst der Mächtigen ja sehr leicht auch einmal wenden und gegen den kehren kann, welcher bis jetzt herrschte, so dass man keinen Augenblick sicher wäre, ob es morgen noch gestattet ist, eine Wissenschaft in ihren Resultaten zu verkündigen. Und dies sind wiederum nicht selbstgeschaffene Angstträume, sondern durch die Geschichte beglaubigte Thatsachen, dass die Staatsmänner den Theologen ihre Dogmen verboten und die Theologen die Verkündigung der Lehren exacter Naturforschung mit dem Banne belegt haben. Aus diesem Grunde muss der Trieb der Selbsterhaltung eine jede Wissenschaft nach Freiheit streben lassen und, da diese im Zustande der Feindschaft gefährdet bleibt, zu einer möglichen Versöhnung geneigt machen. Erfordert also ist dieselbe, wenn sie nur zu finden wäre?

Noch bequemer ist der andere Weg, die Frage aus der Welt zu bringen: Die Wissenschaften stimmen nicht überein? Ganz einfach, weil wir überhaupt gar keine Wissenschaft haben können, denn wir können gar nichts sicher wissen, und die Meinung des Einen ist ebenso unsicher, wie

[1]) P. 4, Z. 6 v. o.

die des Andern. Darum muss ein Jeder hübsch bescheiden sein und die Losung nicht vergessen: Ich weiss nichts, du weisst nichts, und wir wissen alle Beide nichts.[1])

Das ist der Modestandpunkt der gegenwärtigen Zeit, und Kant brandmarkt diese Skeptiker mit der Bezeichnung, sie seien „eine Art Nomaden, die allen beständigen Anbau des Landes verabscheuen.“[2]) Jene Nomaden sind aber leicht zu widerlegen sowohl durch ihr Handeln, als durch ihr Denken.

Wenn sie nämlich einem Baumeister ein Haus zu bauen geben, bei dem Baue aber eine Wand einfällt, weil sie gegen die Gesetze der Schwere errichtet war, so verklagen sie ihn wegen Leichtfertigkeit und Unkenntniss, indem sie nicht etwa voraussetzen, dass er das Gesetz der Schwere nicht sicher wissen könnte und dass der juristische Grundsatz Anwendung fände „casum sentit dominus“, sondern gegen ihre Behauptung, man könne nichts sicher wissen, fordern, dass er dies sicher gewusst haben müsse.

Wollten sie aber mit der Behauptung einer unendlich grossen Wahrscheinlichkeit auftreten, so würde der Richter und der gegnerische Advocat ihre Blösse in der Möglichkeit des Gegentheils so benutzen, dass sie nach Verlust ihres Processes ihren Standpunkt fürderhin sicher aufgeben würden.

Wenden sich aber jene Skeptiker von dieser praktischen Beweisführung mit Indignation ab, weil es der Wissenschaft unwürdig sei, sich auf die Nothwendigkeit des Lebens zu berufen, so wird sie Sokrates und Descartes in strengster Wissenschaftlichkeit widerlegen. Behaupten sie nämlich, man könne nichts wissen, so geht es ihnen wie Sokrates, dass sie grade darum sehr viel wissen, weil sie wissen, dass man nichts wissen kann. Behaupten sie gar nichts, so existiren für sie überhaupt keine Gegner und sie sind im Leben gar nichts. Zweifeln sie aber, ob man etwas wissen könne oder nicht, und zweifeln sie eventuell wieder

[1]) P. 578.
[2]) P. 4, Z. 9 u. 10 v. o.

an ihrem Zweifeln, so ist dieses Zweifeln die Sicherheit, dass sie denken, eine Sicherheit, welche sie dadurch beweisen, dass sie sie anzweifeln, und sie fallen in die Arme von Descartes.

Es ist also aus praktischen und theoretischen Gründen unmöglich, sich der Aufgabe zu entziehen, die Resultate der verschiedenen Wissenschaften in Einklang zu bringen.[1])

Die Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft steht also nun klar und nothwendig vor uns und lautet:

Die verschiedenen Wissenschaften widersprechen sich in Bezug auf dasselbe Object in demselben Menschen — also muss nachgeforscht werden, woher kommt dieser Widerspruch und wie ist er aufzuheben?

3. Was gehört zu einer Wissenschaft überhaupt?

Um hierüber Klarheit zu bekommen, muss man natürlich erst die Anlage einer Wissenschaft überhaupt und dann die Eigenthümlichkeit jeder einzelnen Wissenschaft genau kennen.

Da ist Folgendes gewiss: Alle Wissenschaft braucht erstens einen Menschen, der sie treibt, und zweitens Objecte, welche sie behandelt.

Wer Wissenschaft treibt, muss denken können, muss sich die Objecte seiner Wissenschaft verschaffen können und muss drittens über diese gewonnenen Objecte nachdenken können.

Es giebt also geschichtlich und sachlich nur einen Weg, eine Wissenschaft zu Stande zu bringen, d. i. Objecte zu nehmen und über die genommenen Objecte nachzudenken. Wohl verstanden: Objecte zu nehmen, nicht zu schaffen. Auch Mathematik und Logik machen hiervon keine Ausnahme; und Kant betont es,[2]) dass wir durch Diogenes Laertius noch sagenhafte Kunde haben, wie sich der aegyptische inductive Weg der Geometrie zu der jetzt gewöhnlichen Methode umgewendet habe. — Ganz ebenso verhält es sich auch mit der Wissenschaft vom Denken, mit der Logik, und das Organon des Aristoteles zeigt uns

[1]) P. 574, Z. 8 v. u.
[2]) P. 14, Z. 9 v. u.

deutlich, wie die vorgefundenen Trugschlüsse, welche bei den Disputationen der Sophisten und Juristen angewendet wurden, das Material gewesen sind, welches ihn zur Aufstellung der Logik befähigt und gezwungen hat. Wiederum ganz ebenso ist die Kantische Wissenschaft von der Möglichkeit und Tragweite jeder Wissenschaft nur auf demselben inductiven Wege entstanden. Wären keine Wissenschaften vorhanden gewesen, und wären deren Lehren einander nicht feindselig entgegengetreten, so würde Kant keine Veranlassung gehabt haben, aus dem Zustandekommen derselben das System der reinen Vernunft zu abstrahiren.

Wenn so die Induction immer die Correctur einer jeden Wissenschaft (auch der Kantischen) bleiben wird, so fällt es doch keinem Mathematiker mehr ein, für die Darstellung seiner Wissenschaft den aegyptischen Weg der Induction zu verfolgen, ebensowenig dem Aristoteliker und dem Kantianer.

Aber kehren wir zu unserer Frage zurück, was zu einer Wissenschaft gehört.

Also zuerst Denken, zweitens Gewinnung von Objecten, drittens Denken über die Objecte, sagten wir, gehören dazu. Daraus entspringen sofort drei einfache Aufgaben.

1) Auf welche Weise denkt man richtig?
2) Auf welche Weise gewinnt man richtig Objecte?
3) Auf welche Weise denkt man richtig über gewonnene Objecte?

Wenn diese drei Aufgaben gelöst wären, so würde festgestellt sein, wann eine Wissenschaft wissenschaftlich verführe und wann sie irrte.

4. Wie denkt man richtig in der Wissenschaft?

Jede Wissenschaft ist unmöglich, wenn in ihr nicht richtig gedacht wird. Richtig denken heisst nach den Gesetzen der Logik denken. Die Logik ist inductiv gefunden von Aristoteles und lässt sich in Folgendem kurz angeben: Alles Denken verläuft in Begriffen, Urtheilen und Schlüssen. Begriffe sind Denkproducte, welche viele Merkmale in eine Einheit zusammenfassen und mit Worten bezeichnet werden.

Begriffe kennen nur ein Gesetz (welches sich nicht auf

ihre Verwendung bezieht), dass die Merkmale desselben Begriffes einander nicht widersprechen dürfen. Wenn Jemand also z. B. in der Naturwissenschaft den Begriff eines immer unwägbaren Gewichtes einführt, so hat er den Anspruch verloren, unter die Männer der Wissenschaft gerechnet zu werden. Wenn wir nun aber so dictatorisch Jemanden aus der Wissenschaft ausstossen, wird er nicht unser Recht dazu bezweifeln? Hat er nicht ebenso viel Recht, Widersprechendes in einen Begriff zu vereinigen, wie wir Widerspruchsloses? Wer ist denn Aristoteles, dass er dem menschlichen Denken Gesetze vorschreiben könnte? Woher hat denn Aristoteles seine Gesetze? Doch nur aus der Erfahrung! Vielleicht ist es sogar das Wesen eines Begriffes, dass er widersprechende Merkmale in sich trage! Es ist ja auch sehr gut möglich, dass es nur eine niedere Stufe des Denkens ist, wo die Begriffe widerspruchslos sind, und dass auf einer höhern Stufe des Denkens die Begriffe mit Widersprüchen behaftet sein müssen! Eine solche Sprache führen ja auch Hegel und Herbart, jeder im verschiedenen Sinne. Warum soll es denn keine imponderable Materie geben, wenn sich ihr Begriff auch widerspricht?!

Bringt man das Gesetz des Widerspruchs auf seinen kürzesten Ausdruck, so lautet es: A ist gleich A, und nicht gleich Nicht A. Dieses Gesetz als formal logisches ist empirisch entdeckt, und es ist auf keine Weise bewiesen, dass es Geltung haben müsse. Da nun Urtheile in Begriffe, Schlüsse in Urtheile zerfallen, so stürzt mit dem Satze des Widerspruchs die gesammte formale Logik.

Wenn es also keinen andern Weg giebt, Wissenschaft zu begründen, als den der inductiven Methode bei der Feststellung der Denkgesetze, so ist der Nachweis unmöglich, ob und dass in einer Wissenschaft richtig gedacht sei. Damit fällt aber die Möglichkeit fort, Wissenschaft zu kritisiren und zu vereinigen, d. h. das Ziel der Kritik der reinen Vernunft bleibt unerreichbar.

Also muss die Kritik der reinen Vernunft einen neuen Weg einschlagen.

5. Wie gewinnt man gesicherte Objecte der Wissenschaft?

Jede Wissenschaft muss Gegenstände haben, welche sie behandelt. So Vielerlei es überhaupt giebt, so Vielerlei kann Gegenstand der Wissenschaft sein, z. B. Raum, Thiere, Pflanzen, Menschen, Sterne, Gesetze, Liebe, Sprache, Leben, Familie, Kirche u. s. w. Auf welche Weise Gegenstände auch entstehen, ob von Natur oder durch die Menschen, sie haben immer das Eigenthümliche, dass sie eher sein müssen, als die Erkenntniss sich auf sie richtet, damit sie Objecte der Erkenntniss werden können.

Mit Gedanken spielen erzeugt keine Objecte. Daher sagt Kant,[1]) dass ein Gegenstand etwas sei, „was dawider ist, dass unsere Erkenntnisse nicht auf's Gerathewohl oder beliebig bestimmt seien," was vielmehr etwas von Nothwendigkeit mit sich führe, dass die Erkenntniss verschiedener Menschen in Beziehung auf ihn muss übereinstimmen können.

Wenn nun das Spielen mit seinen Gedanken keine Gegenstände erzeugt, wodurch gewinnen wir denn die Vorstellung von Gegenständen überhaupt? Es kann keine Frage sein, dass, wenn wir sie nicht schaffen, wir sie wahrnehmen müssen, sei es, dass wir sie sehen oder hören oder fühlen, entweder mit den äussern Sinnen, z. B. Auge, Ohr, Hand, oder mit jenem Gefühl, durch welches wir merken, ob wir fürchten, lieben, hassen, denken oder zum Denken angeregt werden, also mit dem Gefühle, das sehr schlecht als der innere Sinn bezeichnet wird.

Jedenfalls also beruht die Gewinnung eines Gegenstandes für die Wissenschaft auf der Recipirung durch die Sinne.

Zeigen uns denn aber die Sinne immer die Gegenstände, wie sie sind? Gewiss nicht; denn es giebt Sinnestäuschungen genug. Also müssen wir durch geeignete Experimente Vorsorge treffen, dass Sinnestäuschungen ausgeschlossen werden, und müssen diese Experimente so oft wiederholen, als noch eine Möglichkeit der Täuschung vorliegt.

Das ist der Weg der exacten Naturforschung zur Fest-

[1]) P. 119, Z. 11 v. o.

stellung der Gegenstände in der Natur. Aber auch er führt zum Gegentheile dessen, was er anstrebt. Was zeigen uns denn unsere Sinne? Den Gegenstand, wie er wirklich ist? Sie zeigen uns den Gegenstand doch offenbar nur, wie wir ihn sehen! Nun existirt derselbe Gegenstand doch schon vorher, ehe wir ihn anschauen; er bleibt existirend, auch wenn wir ihn nicht mehr anschauen; denn wir können ihn ja später ebenso wiedererblicken; endlich können ja andere Wesen mit anderen Augen denselben Gegenstand ganz verschieden von uns sehen; ja es giebt sogar Eigenschaften an einigen Gegenständen, von welchen wir nachweisen können, dass wir Menschen dieselben nicht wahrnehmen, während der Hund und der Frosch sie wahrnehmen und danach handeln. — Also können wir die Gegenstände, wie sie wirklich sind, durch unsere sinnliche Wahrnehmung nie zu Objecten der Wissenschaft bekommen und bleiben ewig gebannt in den Kreis unserer Wahrnehmungen, welche abhängen von der Einrichtung unserer Sinne. Zum Ueberfluss können wir gar nicht wissen, ob dasjenige, was der eine Mensch sieht, ein anderer ebenso sieht, und ob wir uns täuschen dadurch, dass wir zwei vielleicht ganz verschiedene Wahrnehmungen mit demselben Worte bezeichnen. Sehen wir aber von allen diesen Unmöglichkeiten, zu erfahren, wie die Dinge wirklich sind, ab, und stellen als Dogma auf, dass die corrigirte sinnliche Anschauung uns die Dinge zeige, wie sie sind, so bleibt immer noch die Frage: Wann ist denn die sinnliche Anschauung der Dinge genugsam festgestellt? Durch einmaliges Probiren, oder durch hundertmaliges, oder durch tausendmaliges? Nehmen wir also ein Dreieck und fragen, wie gross die Summe seiner Winkel sei! Wir messen und finden 2 Rechte. Das nächste Mal ist es etwas mehr, ein anderes Mal etwas weniger.

Lobatschewsky hat gefunden, dass die Summe der Winkel eines Dreiecks, von 3 Sternen gebildet, um 0,0003 differirte. Wir constatiren die Fehlerquellen und stellen durch Rechnung die Fehlergrenze auf. Aber die Rechnung operirt ja selbst mit Zahlen?

Nun haben wir bis jetzt immer gefunden, dass 3 mal 3 gleich 9 ist. Aber wer bürgt uns, dass dies bei allen Objecten gleich ist, dass z. B. die Atome der Dinge sich den Gesetzen der Arithmetik fügen und nicht ihre eigenen Gesetze haben, welchen wir schon noch auf die Spur kommen werden? Wenn wir uns besinnen, finden wir, dass wir ja nie etwas Anderes feststellen können, als dass und wie oft ein Versuch das gleiche Resultat ergeben hat.[1]) Auch von einer unendlich grossen Wahrscheinlichkeit, der Wahrheit nahe gekommen zu sein, zu reden, ist in sich unwahr, denn wenn die Menschheit 100,000 Jahre existirte und ebensoviel Millionen Menschen jedesmal gleichzeitig existirt hätten und jeder die Probe, ob 3 mal 3 = 9 sei, ebenso oft gemacht hätte, so würde doch nur etwa eine Trillion Male constatirt sein, bei welcher von einer Unendlichkeit wahrlich noch nicht die Rede sein kann; denn bei Lichtberechnungen liegen uns ja Erscheinungen von fast gleicher Zahlengrösse als endliche empirische Thatsachen vor.

Wenn man sich also wirklich für das praktische Leben mit einer so grossen Wahrscheinlichkeit zufrieden geben wollte, so würde für eine Wissenschaft darin doch nicht genügende Sicherheit gefunden werden können.

Das Resultat, welches wir also finden, ist, dass die bisherige inductive Methode der Sinneswahrnehmung oder des Denkens für den Ausgleich der Wissenschaften untereinander vollständig unbrauchbar ist. Konnte sie uns keine Sicherheit geben, dass wir richtig dachten, so konnte sie auch keinen Weg zeigen, wie wir von unserer sinnlichen Wahrnehmung zu den Dingen selbst kommen, oder wie wir von der Wahrscheinlichkeit unserer Erfahrungen eine Brücke schlagen können zu der (von unsern Erfahrungen unabhängigen) Sicherheit des Bestandes der Dinge.

Also muss die Kritik der reinen Vernunft einen neuen Weg einschlagen.

6. Wie denkt man richtig über gewonnene Objecte der Wissenschaft?

Eine blosse Aufzeichnung dessen, was man gesehen oder gehört hat, indem man jedes einzelne Object mit Namen bezeichnet, ist wohl eine Fundgrube für die Wissenschaft,

[1]) P. 648, Z. 11 u. ff.

aber die Wissenschaft noch nicht selbst. Dazu muss man über die Objecte auch nachdenken, indem man Begriffe bildet und dieselben zu Urtheilen zusammenfasst, aus welchen sich Schlüsse herstellen lassen.

Also müssen wir nachforschen, wie die Begriffe gebildet werden, und wie weit ihre Kraft reicht, uns Erkenntnisse zu verschaffen.

Da ist nun zuerst zu bemerken, dass mich kein Object zwingt, diesen oder jenen Begriff zu bilden, sondern dass es ganz von mir abhängt, ob ich z. B. bei dem Anblick eines grünen, rothen und blauen Gegenstandes den Begriff 3 oder den Begriff Farbe bilden will. Die Bildung selbst aber geschieht dadurch, dass ich das vielen Gegenständen Gemeinsame durch Ideenassociation zusammenfasse und mit einem Worte bezeichne, während ich das in diesen Gegenständen nicht Gemeinsame unberücksichtigt lasse.

Daraus ergiebt sich nun eine doppelte Verwendung für die Begriffe zu urtheilen. Wenn ich z. B. von „Pferd“ und „Vogel“ den Begriff „Thier“ gebildet habe, so müssen nothwendig diese beiden unter diesen Begriff fallen, d. h. es muss nothwendig richtig sein, wenn ich sage: der Vogel ist ein Thier.

Bei der Bildung des gemeinsamen Begriffes „Thier“ über „Vogel“ und „Pferd“ habe ich aber das Nichtgemeinsame fallen lassen. Ich kann es also nicht mit Nothwendigkeit einfügen. Ich kann nicht sagen: das Thier ist befiedert, obgleich der Vogel befiedert und ein Thier ist. Dagegen gilt der Satz, dass einige Thiere befiedert sind, z. B. die Vögel, und zwar kann, wie weit dieser Satz gilt, nur durch die Erfahrung festgestellt, d. h. von Fall zu Fall behauptet werden, dass der Gegenstand, von welchem ich auch den Begriff „Thier“ abstrahirt habe, ausserdem noch die Eigenschaft „befiedert“ zeigt.

Daraus folgen nun zwei Erkenntnisse: Erstens: Jedes Ding und jeder Begriff fällt unter die Begriffe, die von ihm abstrahirt sind, d. h. ich kann jenen Begriff auflösen in die ihn constituirenden Merkmale und diese von ihm aussagen. (Analytisches Urtheil.)

Aber ich habe mich dann nur im Kreise bewegt. Erst habe ich ein Ding in's Auge gefasst und von ihm einen Begriff abstrahirt, und dann habe ich dem Begriffe wieder das Ding untergeordnet. Damit habe ich jedoch für die Erkenntniss der Natur des Dinges gar nichts gewonnen. Höchstens bin ich mir klar geworden über die einzelnen Merkmale, welche ich in einem Begriff verbunden habe. Es sieht aus, als hätte ich eine grosse Erkenntniss; in Wahrheit habe ich nur das wieder getrennt, was ich vordem verbunden hatte.

Diese grosse Einsicht hat der englische Forscher Darwin in der Naturwissenschaft wieder zur Geltung gebracht. Erst macht ihr euch, so spricht er, von Dingen eure Begriffe und stellt sie in Arten zusammen, und dann glaubt ihr, die Natur würde sich eurer Willkür fügen. Die Natur ist aber reicher als eure Abstractionen und enthält in den Gegenständen Verbindungen von Eigenschaften, welche sich nicht um eure Artbegriffe kümmern. Die Natur kennt keine Arten und lässt sich nicht zwingen in die Begriffe, welche wir uns gemacht haben. Was einem Gegenstande eigen ist, habt ihr nicht von euren selbstgemachten Begriffen zu lernen, sondern von ihm selbst.

Unser Spielen mit Begriffen, was dadurch geschieht, dass wir sie in Urtheile auseinanderlegen und ihnen dasjenige unterordnen, woraus wir sie gebildet haben, bringt uns also nicht einen Schritt weiter; es erzeugt den Schein und die Form einer Erkenntniss, aber eine Wissenschaft des Daseienden wird dadurch nicht gewonnen.

Die zweite wichtige Einsicht ist, dass ich einem jeden Begriffe auch Merkmale beilegen kann, welche nicht in ihm enthalten sind (synthetisches Urtheil); aber ich muss natürlich erst zusehen, ob es auch einen Gegenstand giebt, von welchem er abstrahirt ist, welcher diese Merkmale auch zeigt, d. h. ich kann nur durch Erfahrung wissen, ob ich den Begriff „Thier“ auch mit dem Begriff „befiedert“ verbinden darf, oder ob ich vom Golde sagen kann, dass es grün oder gelb sei.

Solche Urtheile, in welchen einem Begriffe ein Merkmal

hinzugefügt wird, welches nicht in ihm enthalten war, bieten eine Erkenntniss, welche nur so weit reicht als die Erfahrung von Gegenständen, welche diese heterogenen Merkmale verbunden zeigen. (Synthetisches Urtheil a posteriori.)

Solche heterogene Merkmale sind nicht kraft der Entstehung des Begriffes nothwendig mit einander verbunden, und ihre Verbindung in einem Urtheil bietet uns gar keine Sicherheit dafür, dass sie immer mit einander verbunden sein müssen; ich muss vielmehr jedesmal erst nachsehen, ob diesen Urtheilen auch wirklich ein Gegenstand, der die Merkmale verbunden zeigt, thatsächlich zu Grunde liege.[1])

Was haben wir also gefunden? Ein recht trauriges Resultat! Unser Denken über die Gegenstände bringt uns keinen Schritt weiter. Entweder wir drehen uns im Kreise herum, wenn wir Merkmale zusammenfassen und wieder auflösen (analytisches Urtheil), oder wir kommen nie über den einzelnen Fall der Anschauung hinaus, wenn wir nicht-ineinanderliegende Begriffe durch Erfahrung mit einander verknüpft sein lassen. (Synthetisches Urtheil a posteriori.)[2])

In keinem Falle erhalten wir eine für die Wissenschaft förderliche und für alle Fälle gültige Erkenntniss.

7. Was gehört zu einer einzelnen speciellen Wissenschaft.

Tief bedeutsam wird die Einsicht, dass wir von vornherein (a priori) höchstens bei analytischen Urtheilen Sicherheit haben, bei synthetischen dagegen eine allgemein gültige, die einzelne Erfahrung überschreitende Gewissheit nie bekommen können, sobald wir den Bau einer einzelnen Wissenschaft in's Auge fassen.

Jede einzelne Wissenschaft hebt sich aus der Gesammtheit der Dinge einen Kreis von Gegenständen heraus, dessen Gesetze sie finden will.

Die Mathematik will von den Grössen reden, die Chemie von den Substanzen, die Jurisprudenz von den Gesetzen.

Um nun aber zu wissen, ob ein gegebener Gegenstand in den eigenthümlichen Kreis dieser oder jener Wissen-

[1]) P. 40, Z. 11 v. o.

[2]) P. 34—41.

schaft gehöre, muss doch vorher festgestellt sein, woraufhin der betreffende Gegenstand geprüft werden muss, und woran man erkennen kann, ob das Resultat bejahend oder verneinend ausgefallen ist.

Es bedarf mit einem Worte schon einer festgestellten, vorgefassten Meinung über die Natur dessen, was man untersuchen will. Nehmen wir ein Beispiel! Ein Bauer wird auf dem Felde vom Blitz erschlagen. Gehört diese Thatsache vor den Richter? Der Richter wird fragen, ob eine Verschuldung vorliege; denn sein Gebiet ist die Aburtheilung von Schuld, diese hat er zu bestrafen. Seine ganze Wissenschaft und Thätigkeit beruht auf den beiden Sätzen: Es kann eine Schuld geben, und der Schuldige muss bestraft werden.

Beide Sätze sind aber nicht analytische Urtheile, welche eine Sicherheit in sich tragen; denn in dem Begriffe „Schuld" ist nicht gesagt, ob eine Schuld auch wirklich existirt. Der Beweis dafür ist, dass es Leute genug gegeben hat, welche behaupteten, der Mensch sei eine Maschine und könne desshalb ebensowenig wie diese eine Schuld haben. Der zweite Satz ist ebensowenig analytisch; denn der Begriff der Strafe ist nicht in dem Begriff der Schuld enthalten, wie jede Definition von Schuld nachweist.

Diese beiden Sätze müssen allgemein gültig und unangreifbar sein, sonst existirt die Jurisprudenz mit Unrecht; beide Sätze sind aber nicht analytisch a priori sicher, sondern sie sind synthetisch.

Nehmen wir ein anderes Beispiel! Wenn die Frage entsteht, ob ein Object in der Wissenschaft der Chemie abgehandelt werden soll, so prüft man den Gegenstand z. B. zuerst auf sein Gewicht. Man legt ihn zum ersten Male auf die Waagschale und findet, er wiegt 4 Gramm; man legt ihn zum zweiten Male auf die Waage und findet, er ist 2 Gramm schwer. Was nun? Wie schwer ist der Gegenstand? Man urtheilt einfach, es muss sich etwas am Gegenstande verändert haben; denn sonst würde der Gegenstand dasselbe Gewicht behalten haben. Also setzt man voraus, die Gegenstände bleiben sich selbst gleich, so lange

sie nicht durch etwas Fremdes verändert werden. Verfährt man nicht nach diesem Satze vor der Wissenschaft der Chemie (als a priori richtig), so ist überhaupt gar keine Untersuchung auf Gewicht hin möglich.[1])

Nimmt man ihn aber stillschweigend vorweg, so steht man bei der Thatsache, dass derselbe Gegenstand ein Mal 4, das andere Mal 2 Gramm wog, vor vielen Erklärungsarten. Es könnten vielleicht Geister sein, welche bald drinnen, bald draussen sitzen und drücken helfen. Bekannt ist ja, dass dieser Unsinn im Spiritismus seinen Vertreter gefunden hat.

Wenn diese Erklärungsart richtig wäre, so wäre wiederum die Herstellung einer Wissenschaft der Chemie nicht möglich, denn solche Geister entziehen sich der Controle.

Also ist diese Wissenschaft nur herzustellen, wenn man nach der Annahme verfährt, dass Alles, was wiegt, Substanz ist, und dass die Substanzen nicht willkürlich entstehen und vergehen, sondern die Summe der Substanz in der Welt weder vermehrt noch vermindert wird.

Dieser Satz wird nicht aus der Chemie geboren, auch nicht durch chemische Probe gefunden, sondern muss vor allem Probiren feststehen, sonst kann gar keine Erfahrung gesammelt werden.[2])

Oder gehen wir in die Geometrie. Wir wollen bestimmen, wie gross die Summe der Winkel eines Dreiecks ist. Der Beweis läuft zurück auf den Lehrsatz: Die Summe der Winkel um einen gemeinschaftlichen Scheitelpunkt an der einen Seite einer geraden Linie ist gleich zwei Rechten. Haben wir für diesen Satz einen Beweis? Nein! Wir nennen es so. Aber kann nicht eine gerade Linie von der andern verschieden sein, weil beide in verschiedenen Räumen gezogen sind? Nur dann kann das nicht sein, wenn der Raum sich überall gleich (im Unterschiede von constant verschieden) ist, oder wie die Mathematiker es unpassend ausgedrückt haben, wenn das Krümmungsmass des Raumes überall = 0 ist. Aber wo ist für diesen Satz der

[1]) P. 177, Z. 13—20. v. o.

[2]) P. 653, Z. 5 v. o. ff., p. 173, Z. 17 v. u.

Beweis? Riemann meint, dass das eine Voraussetzung sei, welche der Geometrie zu Grunde liege. Er irrt darin, denn es ist eine Bedingung für die Möglichkeit der Entstehung der Geometrie überhaupt. Es ist nicht ein Erkenntnissgrund, sondern ein Realgrund. Der Blitz ist nicht eine Voraussetzung des Donners, sondern die Bedingung der Möglichkeit für das Eintreten des Donners.

Der Satz aber: alle Theile des Raumes sind gleich oder haben ein Krümmungsmass gleich Null, welcher die Bedingung der Geometrie ist und unanzweifelbar vor ihr feststehen muss, ist kein analytisches, sondern ein synthetisches Urtheil; denn im Begriff „Raum" ist ja der Begriff „Null" nicht eingeschlossen.

Gehen wir zur Astronomie über! Dieselbe will die Gesetze der Sternenwelt auffinden und aufstellen. Darin liegt aber schon die Voraussetzung, dass die Sterne Gesetzen unterliegen. Wenn also ein Leverrier die Störungen der Uranusbahn verzeichnet findet und sagt, dass dieselben eine Laune dieses Sternes bedeuten, oder dass ein Gott letzteren so führe, oder dass jene Störungen ein Zufall seien, so wird er niemals den Neptun entdecken. Nur wenn eine Veränderung der Bahn eine natürliche Ursache hat, ist eine Gesetzmässigkeit möglich. Also ist der Satz: „Jede Veränderung hat ihre Ursache" in der Astronomie und überhaupt in der Naturwissenschaft eine nothwendige Bedingung a priori, unter welcher diese Wissenschaften erst zu Stande kommen können. Streicht diesen Satz, und auch nicht die leiseste naturwissenschaftliche Kenntniss kann zu Stande kommen.

Und hier komme ich auf einen Versuch, diese Bedingungssätze der Möglichkeit der Wissenschaften durch eine Lehre von der Erwerbung in vergangenen Geschlechtern und Vererbung bis heute zu erklären, welche ich widerlegen muss. Einseitige Darwinisten meinen nämlich, im Anfange des Seelenlebens sei eigentlich nichts in der Seele gewesen und die Sinnenreize hätten ein Seelenleben nicht bevölkert, sondern erzeugt, und man soll durch Erfahrung, Uebung und Gewohnheit[1]) in Verbindung der verschiedenen

[1]) P. 649, Z. 4 v. u.

Reize und ihrer Wahrnehmungen Lehrsatz auf Lehrsatz erworben und vererbt haben, Lehrsätze also, welche wir heute als Bedingung der Möglichkeit zur Herstellung einer Wissenschaft proclamiren. (Sie meinen nämlich, wir behaupten, die Kinder wüssten diese Lehrsätze schon, während wir behaupten, dass ohne jedes Wissen ihnen gemäss verfahren wird.) Diese Ansicht hat den Vortheil, dass sie so nebelhaft für die Entstehung eines einzelnen Bedingungssatzes ist, dass sie der Mühe, geschichtliche Thatsachen anzuführen, überhoben ist. Von den vorgeschichtlichen Thatsachen wissen aber die Herren nichts und wir auch nicht.[1])

Darum meinen sie, sie seien unwiderlegbar in ihren Behauptungen. Das ist aber nicht der Fall. Denn welcher Mensch es auch gewesen sei, ob der vorgeschichtliche oder der geschichtliche, er kann den Unterschied des Gewichtes zweier Steine, welchen er bemerkte und verschwinden fühlte, sobald er zu dem kleineren Steine einen andern hinzufügte, gar nicht zur Gewinnung, Erwerbung und Vererbung eines Lehrsatzes gebrauchen, wenn er nicht bereits handelt nach der Voraussetzung, dass das Hinzufügen des andern Steines die Ursache der Ausgleichung sei. Würde er in jedem einzelnen Falle annehmen, dass die Ausgleichung zufällig wäre, und das Hinzufügen des Steines nicht in Rechnung bringen, so würde sich ihm keine Erkenntniss ergeben. Nun stellt man sich die Erwerbung eines solchen Erkenntnisses ungefähr so vor. Das erste Mal, wenn der Stein hinzugefügt wird, scheint die Sonne. Da kann der prähistorische Mensch die Ausgleichung des Gewichtes sowohl der Hinzufügung des Steines als dem Sonnenschein Schuld geben. Das zweite Mal wird der Stein hinzugefügt, und die Sonne scheint nicht; aber es regnet. Jetzt hat das frühere Wesen schon zwei Chancen für die Ursächlichkeit der Ausgleichung durch die Hinzufügung des Steines u. s. w.

---

[1]) P. 37, Z. 15 v. u.

Aber man bedenkt nicht, dass dieser vorgeschichtliche Mensch dann doch die Fälle vergleichen muss auf den Gesichtspunkt hin, welches die Ursache sei. Dieser Gedankenoperation liegt aber bereits zu Grunde, dass überhaupt eine Ursache sein müsse, um die Ausgleichung zu erzielen, dass mit einem Worte alle Wiederholung und ihre Constatirung den Begriff der Ursache gar nicht erzeugt, sondern nur bestätigt. Und hier hat Schopenhauer ein sehr schönes Beispiel gegeben: Die Nacht folgt alle Mal dem Tage, und das ist Millionen Male wahrgenommen und in Verbindung gesetzt worden. Trotzdem dass wir nun sagen, diese Verbindung muss ihre Ursache haben, hat nie jemand den Gedanken erzeugt, der Tag sei die Ursache der Nacht. Und doch müsste es nach Anschauung dieser Herren ein vererbtes Axiom sein, weil die Wiederholung millionenfach in der Zusammenstellung war.

Auch bedenken die Herren nicht, dass, wenn wirklich Alles zugegeben wird, ihnen unter den Händen a priori ein Lehrsatz entspringt, welcher lautet: Entweder Wiederholung ist Ursächlichkeit, oder Wiederholung bringt auf den Gedanken der Ursächlichkeit. Der erste Satz wird aber durch Erfahrung täglich widerlegt, denn nicht jede Wiederholung ist Ursächlichkeit; und der zweite setzt voraus, dass der Begriff der Ursächlichkeit anders als aus den Begriffen der Wiederholung entstehen kann und schafft in dieser Möglichkeit das A priori, was jene Herren durch Vererbung fortbringen wollen.

Sie sind genöthigt zu sagen: Eine oftmalige Wiederholung der Aufeinanderfolge wird Ursächlichkeit genannt, d. h. die Wiederholung erzeugt den Begriff Ursächlichkeit, was allein schon durch das Beispiel von Tag und Nacht widerlegt wird; oder sie müssen sagen: Eine oftmalige Wiederholung führt zu dem Gedanken einer ursächlichen Verbindung; dann muss aber dieser Gedanke der Möglichkeit nach schon vorher dagewesen sein.

Die generatio aequivoca ist auch in Dingen des Denkens unsinnig, weil sie die Möglichkeit der Wissenschaft selbst aufhebt.

8. Formulirung der praecisen Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft.

Stellen wir nun zusammen, was wir gefunden haben! Jede einzelne Wissenschaft muss, um überhaupt als solche zu Stande zu kommen, vorgefasste Begriffe und Annahmen haben. Die Naturwissenschaft ist nicht möglich, wenn nicht jede Veränderung ihre Ursache hat, die Geometrie nicht, wenn das Krümmungsmass des Raumes nicht gleich 0 ist, die Jurisprudenz nicht, wenn es keine Schuld giebt und Strafe der Schuld nicht gebührt; die Chemie nicht, wenn nicht die Summe der Substanz weder vermehrt noch vermindert wird.

Diese Sätze werden in den betreffenden Wissenschaften nicht bewiesen, sondern nach ihnen werden die Thatsachen aufgesucht und beurtheilt.

Keine von diesen Wissenschaften kümmert sich bei ihren Grundsätzen oder Axiomen darum, ob sie dem Grundsatze einer andern Wissenschaft in's Gehege kommt oder gar widerspricht. Keine fragt auch nur, ob ihre Grundsätze sich auch auf Objecte einer andern Wissenschaft anwenden lassen, z. B. ob die Schuld und Strafe auch dem Raume zukommt, oder ob die Schuld ein Krümmungsmass habe oder eine Ursache. Welch' ein Wunder ist es nun, dass diese Wissenschaften in Streit kommen; sie haben ja sämmtlich ihre Grenzen gegen einander nicht festgestellt und wissen nicht, wie weit ihre vorgefassten Begriffe und Sätze tragen. Da wird doch, wenn ein Streit ausbricht, eine jede Wissenschaft natürlicherweise zur andern sagen: Wie kommst du zu deinen Grundsätzen? Mit welcher Berechtigung wendest du sie gegen mich an? Deine Grundsätze passen gar nicht auf mich! Beruft sich nun die angegriffene Wissenschaft auf die Sonnenklarheit ihres Grundsatzes, z. B. dass jedes Ding seine Ursache haben müsse, so wird die angreifende fragen: Warum denn?

Aus der Natur des Denkens, weil der Begriff „Ursache" im Begriff „Ding" enthalten sei, folgt es nicht, denn im Begriff „Ding" findet sich der Begriff der „Ursache" nicht; ein analytisches Urtheil a priori ist deine Behauptung nicht.

Beruft sie sich aber auf Erfahrung, dass nämlich die Verbindung vom Dinge und seiner Ursache durch die Sinne wahrgenommen und davon jeden Augenblick die Probe gemacht werden könne, dass also die Synthese dieser beiden Begriffe zu einem Urtheil eine thatsächliche Unterlage in den Dingen habe (synthetisches Urtheil a posteriori), so wird die angreifende Wissenschaft sagen: Dieser Fall passt nicht auf mich, z. B. nicht auf die Veränderungen, welche durch Gott bewirkt sind, und nicht durch natürliche Ursachen.

Es entspringt also aus diesem Streite für jede einzelne Wissenschaft den andern Wissenschaften gegenüber die Forderung, die Urtheile, unter welchen sie allein ihre Thatsachen feststellen kann (Urtheile a priori) und welche nicht aus der Auflösung eines Begriffes folgen (nicht analytische, sondern synthetische Urtheile sind), in ihrer Berechtigung und Tragweite nachzuweisen, d. h. zu erklären, wie man zu einem solchen Fundamentalsatze seiner Wissenschaft komme, d. h. wie es möglich ist, dass er behauptet werden kann.

Darum lautet die Grundfrage, welche zur Versöhnung aller Wissenschaften erledigt werden muss: Woher stammen die Fundamentalsätze, welche die Aufstellung der Wissenschaften möglich machen und welche, da diese Fundamentalsätze nicht analytische, sondern synthetische Urtheile sind, nicht durch Erfahrung der einzelnen Wissenschaft (a posteriori) erworben werden, sondern vorher (a priori) zur Herstellung der Wissenschaft in Wirksamkeit treten müssen:

Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?

Genau dies ist die Fassung des Problems in der Kritik der reinen Vernunft.[1])

Dass Kant dieser Fundamentalfrage eine solche Fassung giebt, liegt nicht daran, dass er schulgerecht oder schwerverständlich hat schreiben wollen, sondern seine Absicht

[1]) P. 654, Z. 10 v. o., p. 40—43.

war, dieselbe unzweideutig zu machen und von jeder einzelnen Wissenschaft loszulösen, damit kein Zweifel sei, dass seine Untersuchungen sich nicht gegen die eine oder andere Wissenschaft richteten oder sie anklagen wollten. Uebersetze ich diese Frage noch einmal, so heisst sie: Thatsächlich handeln alle Wissenschaften bei der Aufsuchung der in ihren Kreis gehörenden Gegenstände nach Grundsätzen. Diese Grundsätze werden von vornherein angewendet (a priori), ohne bewiesen zu sein. Ihre Sicherheit folgt nicht daraus, dass man Begriffe in ihre Bestandtheile auflöst und wieder verbindet (analytisches Urtheil), beruht auch nicht auf einer empirischen Erfahrung (synthetisches Urtheil a posteriori), indem durch Wahrnehmung eines Gegenstandes zwei nicht immer mit einander verbundene Merkmale als in Wirklichkeit verbunden sich dies Mal oder öfter darbieten.

Also liegt hier ein gewisses Geheimniss verborgen[1]), woher die Sicherheit solcher synthetischer Urtheile a priori kommt; und dieses muss gelöst werden, damit der Friede unter den Wissenschaften möglich werde. Das bedeutet die Frage: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Dieselbe Frage kann aber augenblicklich eine andere Gestalt annehmen.

Wenn nämlich jede einzelne Wissenschaft herzustellen erst möglich ist durch Anwendung dieser synthetischen Urtheile a priori und die Folgerungen aus ihnen, so ist ja die Untersuchung über die Möglichkeit der synthetischen Urtheile a priori die Untersuchung über die Möglichkeit dieser einzelnen Wissenschaft selbst, und Kant formulirt daher die Frage auch so:

Wie ist reine Mathematik möglich?
Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?
Wie ist reine Jurisprudenz möglich?
Wie ist reine Theologie möglich?
Wie ist reine Metaphysik möglich?
Wie ist reine Aesthetik möglich? u. s. w.

[1]) P. 42, Z. 13 v. u.

Zur Begründung aller dieser Wissenschaften schafft die Kritik der reinen Vernunft die Grundlage, während die Kritik der praktischen Vernunft sich mit der moralischen, die Kritik der Urtheilskraft sich mit den schönen Wissenschaften speciell befasst.

II. Der Weg zur Lösung der Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft.

9. Falsche Wege.

Vor uns liegen also alle Grundsätze, welche die Aufstellung einer jeden einzelnen Wissenschaft möglich machen. Sie sollen auf ihre Richtigkeit und Tragweite geprüft werden sowohl in ihrem Gesammtcharakter (als synthetische Urtheile a priori), als in ihrer Specialberechtigung. Da ist nun zuerst zu bemerken, dass uns diese Grundsätze vorliegen, d. h. wir haben sie nicht zu machen, nicht zu verändern, nicht zu verwerfen; widrigenfalls beurtheilen wir als unbefugte Richter grundlose Behauptungen Anderer durch unsere eigenen, welche ebenso grundlos sind.[1])

Es muss also von einem Jeden, aus welcher Wissenschaft er auch komme, der weitverbreitete Hochmuth abgelegt werden.

Die Theologen meinen, sie haben eine übernatürliche Weisheit, welche weit über die Naturwissenschaft erhaben ist, und sehen den Mathematiker wie einen Krämer an gegenüber den Schätzen ihrer Weisheit. Die Naturforscher verlangen, dass die Theologie als Wissenschaft aus der Reihe der Facultäten gestrichen werde und haben keine Ahnung von den tiefsinnigen Lehrsätzen und Problemen dieser Wissenschaft. Die Mathematiker im Vollgefühl ihres gepanzerten Auftretens sehen in den Versuchen, aus den Sitten, Gewohnheiten und psychologischen Thatsachen Gesetze abzuleiten, schwache Versuche, eine Wissenschaft

[1]) P. 45, Z. 6 v. o.

zu Stande zu bringen. Alle solche Sympathien und Antipathien müssen hierbei schwinden. Denn streicht man auch die Theologie aus den Facultäten, so tödtet man sie doch nicht, und sie wird fremdem Willen nie ihr Dasein opfern. Unparteiisch gegenüber allen Wissenschaften müssen wir denken.

Zweitens müssen wir uns bewusst werden, dass die Grundsätze, welche die Aufstellung einer Wissenschaft möglich machen, Grundsätze sind, d. h. dass jeder Versuch, sie zu beweisen, ein Irrweg ist.

Da nämlich jeder Beweis sich auf einen Schluss stützen muss, in welchem die Gültigkeit des Schlusssatzes auf der Gültigkeit des Ober- und Untersatzes beruht, so würde ein solcher Satz, welcher bewiesen werden könnte, ein Schlusssatz sein (conclusio), welcher auf der Richtigkeit zweier anderer Sätze (Ober- und Untersatz) beruhte, d. h. die Conclusio wäre kein Grundsatz, sondern ein abgeleiteter Satz, und Ober- und Untersatz wären in Wirklichkeit die Axiomata. Auch würde dieser Weg ins Unendliche weiter führen; denn man müsste ja gleich versuchen, diesen Ober- und Untersatz selbst zu beweisen u. s. w.

Auf dem gewöhnlichen wissenschaftlichen Wege des Aristotelischen Syllogismus ist nichts zu erreichen. Nicht minder ist der Weg der inductiven Methode abgeschnitten; denn diese Grundsätze sollen ja die Induction leiten und die Gesichtspunkte sein, auf welche hin sie geschieht, nicht die Lehren, welche aus ihr resultiren. Die beiden bisherigen Methoden der Erkenntniss (die aristotelisch-logische und die inductiv-empirische) versagen uns den Dienst, und es wird eine ganz neue Methode gefunden und die Idee einer neuen Wissenschaft entworfen werden müssen, um unser Ziel zu erreichen.[1])

10. Die neue Methode.

Ich will nun daran gehen, die neue Methode kurz in einem Bilde zu zeigen, um hinterher die Irrthümer der nachkantischen Schulen in Auffassung dieser Methode zu beleuchten.

[1]) P. 45, Z. 11 v. o.

Vor uns liegen also eine Reihe von Grundsätzen, welche Erkenntnisse in synthetischen Urtheilen a priori enthalten. Vergleichen wir nun einmal ein jedes Erkenntniss mit einem gemusterten Gewebe,[1]) wie jeder von uns es in Teppichen, Servietten, Taschentüchern u. s. w. kennt! So selbständig wie das Muster des Teppichs in seiner Zeichnung ist, so selbständig ist auch das eines Tuches. Nun kann man diese beiden Dinge, einen Teppich und ein Tuch, auf verschiedene Dinge hin vergleichen. Man kann sagen: Im Teppich ist Wolle, im Tuche ist Leinen, oder das Muster im Teppich ist geradlinig, das Muster im Tuch ist blumenförmig. Aber ein Techniker könnte auch fragen: Wie war wohl der Webstuhl, auf welchem der Teppich gewebt wurde, eingerichtet, und wie derjenige, auf welchem das Tuch gewebt wurde? Der Techniker wird die beiden Gewebe nicht sowohl auf ihren Bestand hin ansehen, als auf die Einrichtung der Maschine hin, auf welcher sie hergestellt werden konnten. Er wird z. B. sagen können: Der Webstuhl, auf welchem das eine Muster gewebt wurde, ist nicht fähig gewesen, das andere Muster zu weben, weil er z. B. zu schmal, oder weil er kein Jaquard-Webstuhl war. So machen es sogar unsere Alterthumsforscher. Sie finden in den Pfahlbauten ein Stückchen Gewebe und reconstruiren daraus die Webstühle, welche die vorhistorischen Menschen gekannt haben müssen; ja dadurch lernen sie die einzelnen Funde an Steinen richtig deuten als Spulen, Webeschiffchen u. s. w.

Könnte man dieselbe Methode nicht auf die Erkenntnisse in Grundsätzen anwenden und versuchen, ob man sich den Webstuhl des Geistes nicht reconstruiren könnte, auf welchem die Grundsätze hergestellt wurden? Es würde also die Aufgabe entspringen, die Maschine der Vernunft, deren Product die Grundsätze sind, rückschliessend sich vorstellig zu machen, sowohl in ihren Theilen als in ihrer Art zu arbeiten. Machen wir uns einmal die Idee von einer solchen Wissenschaft.

[1]) P. 104, Z. 6 v. o.

Dieselbe ginge nicht auf die Erkenntnisse, welche wir mit Hülfe der Grundsätze erworben (nicht auf das A posteriori), sondern auf die Thätigkeiten, welche in uns arbeiteten, ehe (a priori) wir einen einzigen Grundsatz zu Stande bekommen und angewendet haben. Es wäre eine Untersuchung des Vermögens, etwas Vernünftiges zu Stande zu bringen. Es wäre eine Sichtung der Einrichtung der Vernunft, ehe sie zu arbeiten beginnt, erschlossen aus ihren fertigen ersten Werken, d. h. den Grundsätzen, nach welchen jede Erfahrung gesammelt wird. Es wäre eine Kritik des Erkenntnissvermögens selbst, ehe es mit irgend welchem fremden Beisatz (a posteriori) vermengt ist. Es wäre eine Kritik der reinen Vernunft selbst. Das ist aber wörtlich der Titel des Buches, welches wir verstehen wollen.

Und womit beschäftigte sich diese Wissenschaft selbst? Sie beschäftigte sich nicht mit den einzelnen Mustern der Erkenntniss, sondern sie stiege über jede Erkenntniss hinüber (transscendirte) zu den Bedingungen der Möglichkeit einer jeden Erkenntniss; sie wäre eine Transscendental-Philosophie, welche aus den Mustern der Erkenntniss den Webstuhl der Erkenntniss reconstruirte, wäre dasjenige A priori, was in Arbeit gerathen muss, damit überhaupt Erkenntnisse, Grundsätze, Axiomata zu Stande kommen können.

Stellen wir nun die Kunstausdrücke (Termini technici) der Kantischen Kritik der reinen Vernunft noch einmal ganz klar zusammen.

Grundsätze, welche die Gesichtspunkte sind, auf welche hin Erfahrungen gesammelt werden, sind unbewiesene Erkenntnisse vor der Erfahrung (a priori), stammen nicht aus der Erfahrung (a posteriori), sind also reine Erkenntnisse. Der Theil einer Wissenschaft, welcher nichts als diese Grundsätze behandelt, heisst rein, z. B. reine Naturwissenschaft, reine Mathematik. Diese Grundsätze sprechen sich aus in synthetischen Urtheilen a priori. Jeder von diesen Grundsätzen ist einem Gewebe zu vergleichen, und es muss möglich sein, Untersuchungen zu machen, wie der Webstuhl, auf welchem dieser Grundsatz zu Stande gekommen ist, beschaffen sei. Solche Untersuchungen beziehen

sich also auf die Bedingung der Möglichkeit reiner Erkenntnisse und Wissenschaften; sie übersteigen das Gebiet dieser einzelnen Wissenschaft und heissen darum transscendentale, sie untersuchen die Vernunft, wie sie sein muss, rückschliessend aus ihren Werken und bilden zuerst eine Kritik der reinen Vernunft, um darauf, wenn sie die Construction der Vernunft gefunden haben, deductiv verfahrend das System der reinen Vernunfterkenntnisse zusammenstellen zu können. Da ist also nichts Dunkles, nichts Schweres, nichts Geheimnissvolles, nichts Nebelhaftes, wie so oft der Kritik der reinen Vernunft nachgesagt wird.

11. Missverständnisse gegenüber der neuen Methode der Transscendentalphilosophie.

Freilich können sich Missverständnisse genug daran knüpfen. Der erste Irrthum wird sein, dass wir hier gar keine neue Wissenschaft vor uns haben, sondern eine alte, nämlich Seelenkunde oder Psychologie. Da es sich aber nicht um die Seele der Affen, sondern der Menschen handelt, so wäre diese Wissenschaft die psychische Anthropologie. So hat Fries, ein sehr bedeutender Denker, die Kritik der reinen Vernunft angesehen und danach geglaubt, sie umgestalten zu müssen. Aber er hat sehr darin geirrt; denn die Betrachtung seelischer Vorgänge ergiebt nur eine empirische Wissenschaft. Schmerz, Liebe, Hass, Bewusstsein, Schlaf, Urtheile, Erkenntnisse, das sind Gegenstände der Beobachtung und Classificirung. Wir wollen aber diese inneren Erfahrungen nicht kennen lernen und beobachten, sondern, wenn wir das gethan haben, aus ihnen rückschliessen auf den Webstuhl, welcher kein Gegenstand innerer Erfahrung ist, auf welchem seelische Vorgänge gewebt werden. Diesen Webstuhl fühlen wir nicht, wie z. B. Schmerz, erkennen ihn nicht, wie z. B. die Wahrheit eines Lehrsatzes, sondern wir denken rückschliessend ihn uns aus, nicht wie er ist, sondern wie er sein muss. Fragt uns jemand, ob dieser Webstuhl erfahrbar ist, so sagen wir: Nein! Fragt man uns, ob er menschlich ist, anthropologisch, so sagen wir: Menschlich ist er auch, aber wir können nicht wissen, ob es andere Wesen giebt, welche ihre seelischen Vorgänge auf demselben Webstuhl weben.

Genau dasselbe wäre es, wenn man behaupten wollte, Raum und Zeit seien nur menschliche Anschauungsformen, und die Thiere sähen keinen Gegenstand im Raume. Wir wissen von fremden Anschauungen nichts, also ist es uns nicht erlaubt, dieselben auf uns Menschen einzuschränken. Darum ist es ein Uebergriff, diese Wissenschaft psychische Anthropologie zu nennen; denn sie untersucht ebensogut die Bedingungen des Zustandekommens der Mathematik und Naturwissenschaft, als die Bedingungen der Möglichkeit der psychischen Anthropologie.

Ein zweiter sehr natürlicher Irrthum ist folgender: In dem Gleichnisse vom Muster und Webstuhl ist der Techniker ein Wesen, welches denkt, und der Webstuhl ein Ding von Holz und Fäden. In unserm Falle aber ist der Transscendentalphilosoph ein Denker, welcher Erkenntniss sucht, und das Muster ist eine Erkenntniss a priori. Also versuche ich eine Erkenntniss a priori zu deduciren, indem ich denke. Diese Erkenntniss a priori ist mein gegebenes Object der Untersuchung, ist also a posteriori. Daraus entspringt scheinbar eine Unmöglichkeit: denn was a priori ist, kann doch nie a posteriori erkannt werden.[1])

Uebersetze ich nun diesen Satz in eine ganz einfache Sprache, so sieht man die Schwierigkeit bald. Ich will durch Erkennen finden, wie dasjenige ist, was noch nicht Erkenntniss ist, sondern Bedingung zu einem jeden Erkenntniss. Was ich nun auch finden mag, immer ist das Gefundene selbst ein Erkenntniss und nicht eine Bedingung zur Erkenntniss. Wären die Bedingungen zur Erkenntniss Objecte der Erkenntniss, so drehten wir uns ja im Kreise.

Auch hier wird uns unser Bild leicht vom Irrthum überzeugen. — Wenn ein Fabricant in eine Ausstellung von Teppichen kommt und neue Muster sieht, so fragt er sich, wie die Webstühle eingerichtet gewesen seien. Sobald er sich die Construction ausgedacht hat, führt er

[1]) Kuno Fischer: Academische Reden. Stuttgart, Cotta 1862, p. 99, Z. 10 v. o.

dieselbe aus und sieht an den Geweben, welche entspringen, ob seine Gedanken richtig gewesen sind. Ich frage nun, hat er die Webstühle, welche er nachahmte, gesehen? Nein. Waren sie Objecte seiner Wahrnehmung? Waren diese Webstühle in den Teppichen enthalten? Nein! Er wusste weder, ob sie von Holz oder von Eisen u. s. w. gewesen sind. Er machte einen Rückschluss, und der Gedanke, wie die Construction gewesen, war wohl auf Grund der Anschauung der Teppiche entstanden, aber er lag nicht in den Teppichen. Es war ein selbsteigener phantasiereicher Gedanke, für dessen Richtigkeit es nur einen Beweis giebt, und der ist die Erfahrung, ob nämlich später dieselben Gewebe auf dem (nicht nachgemachten, sondern) ausgedachten Webstuhle zu Tage kommen. So verhält sich die Sache auch bei der uns interessirenden Frage. Die Grundsätze sind Erkenntnisse a priori. Ihr Inhalt an Erkenntniss ist a priori; die Thatsache, dass sie Erkenntnisse a priori sind, ist a posteriori aufgestellt. Als solche liegen die Erkenntnisse vor uns wie aufgefundene Objecte, und ihre Zusammenstellung geschieht sicher a posteriori. Wir wollen nun nicht finden, wie sie a priori sind, sondern wie sie a priori möglich sein sollen.

In ihnen liegt der Webstuhl des Geistes nicht, so dass wir das A priori a posteriori entdecken könnten; wohl aber sind sie die Muster, von denen wir aus reconstruiren, was uns nicht vorliegt, was nie ein Mensch sehen oder hören kann. Ja nicht einmal, wie wir einen Lehrsatz zum Objecte unserer Untersuchung machen, können wir solches Transscendentale entdecken, so wenig wie der Fabricant den Webstuhl im Teppich finden kann. Wir denken allerdings über die Entstehung der Erkenntniss a priori nach, aber wir denken nicht das, was sie uns darbietet, sondern was wir von ihr aus uns zurecht machen. Wir haben ein Product unserer Phantasie im Denken, aber nicht ein dem Denken gegebenes Object. Dann versuchen wir mit Hülfe dieses phantasirten Webstuhles die Gewebe zu verfertigen und haben uns so lange geirrt, als nicht alle Gewebe ihre volle Erklärung und

Herstellung finden. Dabei würden wir uns natürlich im Kreise drehen, wenn nicht ein Grundsatz den andern ergänzte. Wenn wir uns z. B. von dem Grundsatz der Naturwissenschaft aus: dass jede Veränderung ihre Ursache habe, über die Einrichtung des Geistes ein Bild entwürfen, und dieses Bild wäre falsch, so würde sich das augenblicklich fühlbar machen, weil der Grundsatz der Jurisprudenz: „Es giebt eine Schuld", sich aus den Theilen und Thätigkeitsarten desselben Webstuhles nicht herstellen liesse. Hätten wir uns z. B. geirrt in Bezug auf die Construction der Bedingung der Erkenntniss bei dem Rückschluss aus dem Grundsatze der Chemie, „dass die Summe der Substanz weder vermehrt noch vermindert wird", so würde uns der Fehler augenblicklich entgegentreten, weil dann der Grundsatz der Naturwissenschaft überhaupt auf dem Webstuhle der transscendentalen Bedingungen eine Verzerrung erhielte. So sind wir also nicht ohne Correctur, sondern jede einzelne Wissenschaft stellt in ihren Axiomen die Wächter auf, dass wir nicht irren können. Haben wir aber einmal unter Berücksichtigung aller Axiomata die Maschine uns richtig ausgedacht, dann können wir sehr wohl finden, welche Muster ihrer Construction widersprechen, d. h. für die menschliche Erkenntniss unmöglich sind. Dann können wir am Irrthum Kritik üben und das Feld möglicher menschlicher Erkenntniss abstecken und abgrenzen. Darum nennt Kant diese Wissenschaft auch eine Wissenschaft von dem Felde und den Grenzen der menschlichen Vernunft.

Der dritte Irrthum ist der, dass man meint, wir verfielen wieder in den alten Fehler, angeborene Erkenntnisse (ideae innatae) anzunehmen, so dass wir meinten, ein Kind, welches eben geboren ist, wisse schon, dass 3 mal 3 = 9 ist, oder dass die Summe der Substanz weder vermehrt noch vermindert wird. Dieser Irrthum ist ja aber längst von John Locke widerlegt (und zwar im 2. Buche der Untersuchungen über den menschlichen Verstand). Es sind gemeiniglich die Naturforscher, welche sich aus diesem Grunde gegen die Kritik der reinen Vernunft stemmen. Lehrte sie wirklich so, so würde man sich mit Recht gegen sie erheben.

Davon ist aber die Kritik der reinen Vernunft weit entfernt. Jene Herren kennen den Unterschied zwischen angeboren und a priori nicht, obgleich dieser Unterschied so leicht zu erfassen ist. Angeborene Erkenntnisse, seien es Gedanken, Begriffe, Urtheile oder Anschauungen (z. B. die Anschauung von Raum und Zeit), müssten nämlich solche sein, welche ein Kind besässe, wenn es zur Welt kommt. Eine solche Behauptung ist aber ja schon darum unmöglich, weil kein Mensch sie beweisen kann; denn welcher Mensch kann in den Geist eines Kindes hineinsehen, ehe es ihn in Worten und Bewegungen äussert? Aus demselben Grunde nothwendiger Unkenntniss kann auch John Locke nicht behaupten, die Seele des Kindes sei eine unbeschriebene Tafel (tabula rasa), auf welche die Reize der Sinne ihre Eindrücke verzeichneten. Noch weniger können andere Sensualisten meinen, wenn man einer Marmorstatue Nerven gäbe, und diese reize, so würde die Marmorstatue die Gedankenwelt des Menschen ausbilden. Das sind ja leere Behauptungen, für die ein Beweis unmöglich ist.

Auf der andern Seite ist ein eben anschiessender Krystall in Bezug auf die Entstehung einer Gedankenwelt etwas Anderes als ein eben geborenes Kind. Es fallen auf beide die Sonnenstrahlen auf, aber sie erzeugen nicht in beiden, so weit wir wissen, die gleiche geistige Vorstellung.

Das kommt daher, sagt man, weil das Kind Augen, Nerven und Gehirn hat, der Stein aber nicht. Demnach ist Nerven- und Gehirnthätigkeit die seelische Thätigkeit selbst, so schliesst man leicht weiter. Das ist aber falsch; denn wenn ich einen Menschen trepanire und seine Gehirnthätigkeit sehe, so sehe ich seine seelische Thätigkeit deswegen doch nicht. Und wenn ich die Nerven in ihren elektrischen Erscheinungen beobachte, so sehe ich doch noch nicht die Empfindungen, welche diese Nerventhätigkeit in dem Menschen hervorruft. Gut! Dann sind also diese Nerventhätigkeiten die Ursachen, dass Empfindungen entstehen? Gewiss! Aber überlegt einmal, was ihr damit gesagt habt! Wenn also z. B. der Blitz die Ursache ist, dass der Donner entsteht, so muss doch Etwas vorher da sein, was

der Blitz beeinflusst, z. B. Luft. Lasst ihr den Blitz durch einen luftleeren Raum schlagen, so entsteht kein Donner. Also muss doch auch etwas angenommen werden, was vorher (a priori) da sei, auf welches die Reize der Nerven einwirken können, damit eine Empfindung erzeugt werde. Dieses Etwas ist keine Empfindung selbst, keine angeborene Vorstellung, sondern es ist das Vermögen, auf Sinnesreiz Empfindung in's Spiel treten zu lassen. Dieser Grund der Möglichkeit (wie er beschaffen ist, wissen wir nicht) ist angeboren, nicht die Empfindung selbst, sonst wäre eben der Mensch kein Mensch, sondern ein Stein. Die Empfindung selbst ist nicht angeboren, sondern muss ebenso erworben werden, wie alles Andere, aber nicht indem die Nervenreize in ein Nichts hinschiessen oder Empfindungen selbst sind, sondern indem sie das angeborene Vermögen, Empfindungen zu bekommen, in Thätigkeit rufen. Wäre die Möglichkeit der seelischen Empfindung nicht vor jedem Nervenreiz vorhanden, so würde eben nie eine Empfindung entspringen. Daher sagt Kant[1]) in seiner Schrift gegen Eberhardt: „Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen; alle insgesammt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an. Es muss aber doch ein Grund dazu im Subjecte sein, der es möglich macht, dass die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen und noch dazu auf Objecte, die noch nicht gegeben sind, bezogen werden können, und dieser Grund wenigstens ist angeboren.“ Diese Ansicht ist ebenso klar wie nothwendig; denn man müsste ja sonst sagen, dass der Nervenreiz die Empfindung selbst oder die Ursache sei, die auf ein Nichts gerichtet wäre. Es ist dem Menschen nicht angeboren, Empfindungen zu haben, sondern angeboren Empfindungen haben zu können. Diese Möglichkeit ist a priori angeboren, die Empfindung selbst ist a posteriori auf den Sinnenreiz hin erworben. Desshalb muss man

[1]) I. 444, Z. 2 v. u. Im. Kant. Sämmtliche Werke. Schubert und Rosenkranz, Leipzig. Voss. 1838.

nicht glauben, dass Johannes Müller's Lehre von der specifischen Energie der Nerven sich decke mit der Kantischen, obgleich er es selbst geglaubt hat. Es ist richtig, dass die Sinnesnerven eine specifische Energie haben, d. h. aber nicht die Energie, specifische Empfindungen zu haben, sondern zu veranlassen; denn der Nervenreiz ist nicht grün, sondern „das Grüne“ ist eine Empfindungsart, welche bei einer bestimmten Art der Reizung des Sehnervs durch bestimmte Aetherschwingungen seelisch eintritt. Aber ich will noch einen Schritt weiter gehen zu dem Apriori, welches sich auf die reine Erkenntniss bezieht. Auf Grund der Sinnesreize entspringen die Empfindungen. Die Sinne liefern uns die Empfindungen, aber eine vereinzelte Empfindung ist noch keine Erkenntniss weder eines einzelnen Gegenstandes noch eines Urtheiles. Die Sinne selbst setzen aber doch die Empfindungen nicht zusammen. Also muss, ehe überhaupt eine Empfindung von den Sinnen geliefert wird, ein Vermögen vorhanden sein, Empfindungen zusammen zu setzen, ein Vermögen der Synthesis, der Association u. dergl. mehr. Dies Vermögen ist angeboren, aber nicht eher in Thätigkeit, als bis ihm Material geliefert wird, um in's Spiel zu treten. Diese Zusammensetzungen sind nicht angeboren, sondern der Grund der Möglichkeit, Empfindungen zu ordnen und zu verbinden, ist a priori, d. h. ehe denn eine Empfindung eintritt. Wer diese Synthesis a priori in ihren Gesetzen kennte, der würde die Möglichkeit erkannt haben, wie Empfindungen verwerthet werden können zur Erkenntniss. Da nun Kant von diesen Gesetzen sagt, dass um ihretwillen eigentlich die ganze Kritik da ist,[1]) so wird doch niemand mehr ihm Schuld geben, dass er meine, die Zusammensetzungen der sinnlichen Anschauungen seien angeboren, wenn die Empfindungen selbst noch gar nicht einmal da sind.

12. Die Eintheilung der Kritik der reinen Vernunft.

Wie die ganze Transscendentalphilosophie in ihrer Aufgabe sonnenklar ist, so ist auch ihre Eintheilung natürlich und einfach. Die Grundsätze der Wissenschaft, deren

[1]) P. 45, Z. 6 v. u.

Entstehung wir nachzuweisen haben, beziehen sich alle auf irgendwelche Gegenstände. Würde es kein Ding in der Welt geben, auf welches der Grundsatz, dass die Summe der Substanz weder vermehrt noch vermindert werde, bezogen werden könnte, so würde dieser Grundsatz für die Erkenntniss und Gewinnung von Thatsachen der Gegenstände keine Bedeutung haben und uns in keiner Weise interessiren.

Nun sind die Gegenstände Dinge, welche wir nicht machen, sondern welche wir wahrnehmen müssen. Alle Wahrnehmung aber beruht auf Anschauung. Also wird der erste Theil der Kritik der reinen Vernunft von den Bedingungen der Möglichkeit der Wahrnehmung und Anschauung überhaupt handeln. Wahrnehmung heisst im Griechischen Aisthesis, also heisst der erste Theil: Die transscendentale Aesthetik, d. h. die Wissenschaft von demjenigen Theile des geistigen Webstuhles, welcher uns ermöglicht, Empfindungen, Wahrnehmungen, Anschauungen von Gegenständen zu haben.

Nun sind Grundsätze aber nicht eine Aufzählung von Wahrnehmungen, sondern sie sind Urtheile. Also wird der zweite Theil der Kritik der reinen Vernunft handeln müssen von den Thätigkeiten, welche wir von vornherein besitzen, damit wir überhaupt urtheilen können. Nennen wir nun die Wissenschaft vom Urtheil die Logik, so wird dieser Theil handeln: über die Bedingung der Möglichkeit zu urtheilen, und heissen: die transscendentale Logik. Diese transscendentale Logik wird natürlich zerfallen in die Aufsuchung, Analysis dieser Thätigkeiten, in die Lehre von ihrer richtigen Anwendung (Analytik der Grundsätze) und in die Lehre von der falschen Anwendung (Dialektik).

Alle vorstehenden Theile zusammen werden die Elemente des Geistes behandelt haben und Elementarlehre heissen. Sobald diese festgestellt ist, werden wir die Methoden der Erkenntniss a priori beurtheilen können, sowohl was sie verhüten (Disciplin der Vernunft), als was sie gewinnen (Canon der reinen Vernunft), als wie sie in einander

geordnet sind (Architectonik der reinen Vernunft), als wie sie sich früher und in Zukunft gestalten (Geschichte der reinen Vernunft).

Sollte diese Darstellung noch eine Schwierigkeit bieten, so will ich im Bilde die Eintheilung der Kritik der reinen Vernunft darlegen.

Wir wollen also finden, was ein Kind auf die Welt mitbringt, damit sich in ihm ein geistiges Leben entwickeln kann, den Webstuhl, welcher anfangen kann zu arbeiten, sobald die Reizung der Nerven ihn zur Thätigkeit veranlasst. Dann muss das Kind doch offenbar die Fähigkeit besitzen, irritirt zu werden und die Reize in seelischer Thätigkeit aufzunehmen (Receptivität). Dasjenige seelische Gebilde, welches auf Empfänglichkeit beruht, nennen wir Anschauung (transscendentale Aesthetik). Zweitens muss das Kind, da Anschauung allein noch kein seelisches Leben ist, Anschauungen zu Urtheilen verwerthen können, es muss also die Fähigkeiten zu Urtheilen mit auf die Welt bringen, welche eher da sind, als die Anschauungen.

Solche Fähigkeiten sind die Bedingung zur Möglichkeit der Entstehung von Urtheilen, und die Wissenschaft davon heisst transscendentale Logik. Doch Beides genügt noch nicht, um Gewebe zu Stande zu bringen; denn diese beiden Fähigkeiten isolirt wären zwei Ketten von Fäden, welche mit einander parallel laufen, zu vergleichen. Soll auch nur das gewöhnlichste Fischernetz zu Stande kommen, so müssen die Fäden ineinander greifen, d. h. auf einander bezogen und mit einander verbunden werden. Also wird der dritte Theil der Kritik der reinen Vernunft davon handeln, wie die urtheilenden Thätigkeiten sich auf die anschauenden beziehen und mit ihnen in Verbindung setzen (transscendentale Synthesis) und ferner, was für Muster nun möglich sind (Schematismus der reinen Vernunft). Dann werden die einzelnen Muster vorgeführt werden, welche sich aus den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung ergeben, d. h. die Grundsätze des reinen Verstandes werden systematisch aufgestellt (systematische Darstellung der Grundsätze des reinen Verstandes). Endlich wird gezeigt

werden, welche Stoffe sich auf diesem Webstuhl verweben lassen (Phaenomena) und was entsteht, wenn nur der eine Theil des Webstuhles arbeitet, der andere aber nicht (Nooumena).

Wenn alles das festgestellt ist, muss noch darauf Rücksicht genommen werden, ob dieser Webstuhl nicht in seiner Construction liegende natürliche Mängel habe, so dass man sich oft einbildet, ein festes Gewebe erhalten zu haben, welches aber bei näherer Prüfung wieder aufgeht (Dialektik).

Hat man so die Elemente (Elementarlehre), Construction und Leistungsfähigkeit des ganzen Webstuhles gefunden, so kann man die Lehre von den Methoden (Methodenlehre) aller Wissenschaften aufstellen, wovor sie sich zu hüten haben (Disciplin), wie sie zu handeln haben (Canon), wie sie sich in die Gesammtheit einzureihen haben (Architectonik), um zu schliessen mit einem geschichtlichen Ueberblick (Geschichte der reinen Vernunft).

Transscendentale Elementarlehre.

III. Die transscendentale Aesthetik.

A. *Vom Raume.*

13. Ist Nervenreiz Empfindung, oder bewirkt Nervenreiz Empfindung?

Wir wollen jetzt feststellen, welche Fähigkeiten ein Menschenkind (im Unterschiede von einem Stein) mit auf die Welt bringen muss, damit eine Erkenntniss der Welt sich bei ihm entwickeln könne. Da finden wir zuerst: es muss die Organe Auge, Ohr u. s. w. haben, dann die dazu gehörigen Nerven und endlich das Centralorgan, das Gehirn. Diese alle müssen lebendig sein. Wenn nun ein rother Schrank in dem Zimmer steht, in welchem das Kind zuerst die Augen aufschlägt, wie kommt das Kind zur Erkenntniss von diesem Gegenstande? Erst müssen die entsprechenden Aetherschwingungen vom Schrank auf die Netzhaut treffen, indem sie dort ein umgekehrtes Bild des rothen Schrankes hervorbringen. Zweitens muss der Sehnerv durch diese Aetherschwingungen gereizt werden und in Thätigkeit gerathen, und drittens muss seine Erregung bis in das Centralorgan, das Gehirn, weiter fortgepflanzt werden. Der Beweis dafür, dass diese drei Umstände nöthig sind, wird dadurch geführt, dass, wenn die betreffende Gehirnpartie oder der Sehnerv oder die Retina verletzt werden, keine Gesichtsvorstellung zu Stande kommt. Sind nun diese drei Vorgänge selbst des Kindes erste Empfindung „roth“, oder bewirken sie, dass, wenn das Kind die Fähigkeit hat, Vorstellungen zu bekommen, es die Empfindung „roth“ auf diese Veranlassung hin bekommt?

Hier ist der Scheideweg zwischen den Naturforschern, welche keine angeborenen Fähigkeiten des Geistes gelten lassen wollen und meinen, dass das geistige Leben nicht veranlasst wird, durch sinnliche Reizung in's Spiel zu treten, sondern geschaffen, geboren, erzeugt wird, welche also meinen, dass die Nerventhätigkeiten nicht geistige Vorstellungen im Gefolge haben, sondern solche selbst sind, dass nicht ich sehe auf Grund meiner Sinnenwirksamkeit, sondern dass die Sehsinnsubstanz, der Sehnerv sieht.

Aber es ist leicht, den Beweis zu führen, dass sie ihren Widerstand gegen die Voraussetzung der Selbständigkeit der geistigen Thätigkeiten aufgeben müssen. Denn Retina, Sehnerv, Gehirn, — das sind Alles Dinge, welche jemand sehen kann. Die Lebensvorgänge darin zu erforschen und wahrzunehmen, kann zu hoffen nie aufgegeben werden. Die Vorstellung „roth“ aber, welche das Kind bekommt, jemals mit meinen eigenen Augen zu sehen, d. h. eines andern Menschen Vorstellungen sehen, tasten, hören oder riechen zu können, ist ein so toller Gedanke, dass ihn kein Mensch für richtig erachten wird. Es ist also ein durchgreifender Unterschied zwischen Nervenreiz und Empfindung vorhanden, welcher zeigt, dass sie nicht dasselbe sind, sondern sich als Gegensätze ausschliessen. Die Organe eines anderen Menschen kann ich sehen, die Empfindungen kann ich nicht sehen. Trepanirt, secirt, elektrisirt, so lange ihr wollt; so könnt ihr die Organe eines Kindes und ihr Leben zur Wahrnehmung bringen, niemals aber werdet ihr seine Vorstellung „roth“ sehen und unter euren Objecten finden. Daher bringt das Kind, im Gegensatz zum Stein, eine Fähigkeit mit zur Welt, Empfindungen zu haben, nicht blos eine Fähigkeit gereizt zu werden. Diese Fähigkeit entspringt nicht aus den Sinnen, sondern hebt an, Thätigkeit zu sein, sobald die Sinne Reizungen erfahren. Eine solche Fähigkeit nennen wir einen Sinn, und die Körpertheile, auf deren Reizung hin dieser Sinn Vorstellungen liefert, die Sinnesorgane. Das Kind bringt also einen Gesichtssinn mit zur Welt, welcher, vom

Sinnesorgan „Auge“ angeregt, Vorstellungen von Licht und Schatten, von roth und grün ermöglicht.

Auch hier tritt in neuerer Zeit wieder als Gegner eine verfehlte Abzweigung des Darwin'schen Gedankens auf. Da nämlich Thiere, welche Augen haben, in langen Geschlechtern in lichtlosem Raume lebend, die Augen verlieren, so meint man, ebenso wie sie sie verlieren können, können sie sie auch gewinnen. Man nimmt also an, die Nervensubstanz läge an irgend einer Hautstelle exponirt; kämen nun auf diese Stelle häufig Aetherwellen, so entwickelte sich ein Auge und damit auch das Sehen, kämen häufig Luftwellen, so entwickelte sich ein Ohr und damit auch das Hören. Das ist wieder jener Gallert im Denken, welcher meint, unangreifbar zu sein, weil er jedesmal den Händen entwischt. Wie ist es möglich, dass je eine solche Behauptung bewiesen werde?

Sind nicht an jedem Orte der Oberfläche der Erde, auf welcher sich ja die Augen ausbilden sollen, immerfort Töne und Lichter, so dass dasselbe Nervenende von beiden Dingen, Aetherwellen und Luftwellen, immerfort gereizt wird? Zweitens woher weiss man denn, dass das Nervenende, welches sich zu einem Auge entwickelt hat, sich auch zu einem Ohre entwickeln könnte? Diese Behauptung ist doch nur möglich, wenn man voraussetzt, dass die Nervensubstanz ursprünglich für alle Sinnesnerven eine gleiche, unterschiedslose war.

Aber wo ist denn für diese Lehre der Beweis? Soll etwa das für einen Beweis gelten, dass wir bis jetzt keine Unterschiede finden können? Endlich aber! Wer sagt denn jenen kühnen Behauptern, dass die geistigen Vorbedingungen nicht vorhanden gewesen seien, so dass bei der Entstehung eines Auges aus dem Nerven und Pigment auch die Vorstellung Licht eintreten konnte? Es lohnt kaum, ein solches wissenschaftliches Gefasel aufzudecken; und ich würde es nicht gethan haben, wenn nicht diese Lehre sich noch weiter dahin ausspänne, dass auch wir Menschen zuerst nur Licht gesehen, dann durch die Einwirkung der Aetherwellen die Fähigkeit bekommen hätten, „roth“

wahrzunehmen, und dass später der Sinn für grün und blau sich entwickelt hätte, so dass die Naturvölker, selbst die Griechen, weniger Farben wahrnehmen und unterscheiden konnten, als wir. All diese Irrthümer und Trugschlüsse sind ja, Gott sei Dank, von Naturforschern selbst aufgedeckt.[1])

Aber Alles das wirklich zugegeben, so muss ein solcher Naturforscher sich doch Rechenschaft geben, dass dem Thiere, als es zum ersten Male Licht sah, doch anders zu Muthe gewesen sein muss, als da es gar nichts sah, auch nicht einmal Finsterniss, d. h. dass der blosse Besitz des veränderten Nerven und seiner Thätigkeit doch keine Lichtvorstellung und keine neue Farbe ist, sondern nur die Bedingung, dass dieser Sinn zur Action kommen kann; sonst würde er ja bei der Zerschneidung eines Nerven die Farbenvorstellung „roth" des Thieres einmal finden können.

14. Wo sitzt die Empfindung?

Halten wir das also fest! Der Mensch hat eine Gedanken- und Anschauungswelt in sich, welche kein Mensch tasten oder sehen kann, und derselbe Mensch hat Körperorgane, welche jeder Mensch sehen und tasten kann. Es bringt also ein jedes Kind als Vorbedingung zur Erfahrung des rothen Schrankes die Möglichkeit der Empfindung und Wahrnehmung mit. Wenn nun die Empfindung „roth" eintritt: Wo sitzt dieselbe, oder wo entspringt sie?

In der Retina? Im Sehnerven? Im Centralorgan? Oder vielleicht in allen den dreien zusammen? Sehe ich in meinem Kopfe oder in der Retina?

Man hat dies behauptet und als Beweis angeführt, dass Kinder zuerst nach ihrem Auge greifen, wenn sie einen leuchtenden Gegenstand sehen. Aber es wird doch nicht jemand im Ernste behaupten wollen, er oder das Kind sehe den rothen Schrank in seinem eigenen Kopfe oder in seiner eigenen Netzhaut drin. Wo ist also die

[1]) Andrée, Zeitschrift für Anthropologie, Ethnologie etc. 1878, S. 323, ib. p. 351—353; ebenso Nachtigal, Hildebrandt, Virchow, Kirchhoff etc.

Vorstellung? Ich antworte: In keinem Theile des Organes!

So lange man meint, dass die Vorstellungen in unserm Kopfe sind, kommt man zu den ungeheuerlichsten Folgerungen. Da nämlich der rothe Schrank 8 Fuss hoch ist, meine Augen aber nur zwei Centimeter breit und mein Sehnerv nur $^1/_4$ Centimeter dick, entspringt die Frage, woher kommt es, dass ich einen Raum von 8 Fuss sehe, welcher doch nicht durch den $^1/_4$ Centimeter dicken Sehnerv übergeflossen sein kann. Da muss man denn annehmen, dass ein Raum-Vergrösserungsvermögen dem Gehirn beiwohne. Oder man sagt, die Vorstellung des 8 Fuss hohen Schrankes sitzt im Kopfe; nun ist aber der gesehene rothe Schrank 20 Fuss entfernt; also heisst es, man projicirt seine Vorstellung in einen Sehraum hinaus, und es ist dann eine lustige Frage, ob der Sehraum sich mit dem wirklichen Raume da draussen auch deckt.

Zum Unglück aber sieht man mit zwei Augen. Jedes Auge hat nun seinen eigenen Sehraum und projicirt ihn in den wirklichen Raum hinaus, und es wird schon fataler, wie die drei Räume sich decken sollen. Der Wirrwarr wird aber noch grösser, sobald man bedenkt, dass nun auch das Ohr einen Gehörraum, die beiden Hände zwei Tasträume entwerfen, und das arme Kind nun diese 7 Räume durch Gewohnheit und Uebung identisch machen soll. Als ob die Natur uns aber geradezu ärgern wollte, stehen alle Bilder der Gegenstände in der Retina auf dem Kopfe gezeichnet, und wir armen Menschen müssen diese Bilder nun umdrehen, um die Gegenstände richtig zu sehen. Am besten, glaube ich, wäre es, wir stellten uns alle auf den Kopf, blos damit die Dinge von uns aufrecht gesehen werden und jene bodenlosen Theorien von Naturforschern, die in der Transscendentalphilosophie unwissend sind, nicht widerlegt würden. Ich spreche nicht von geistlosen oder verdienstlosen Männern, sondern von den Koryphäen der physiologischen Optik: Hering, Helmholtz u. s. w.

Wie verhält sich also diese Sache in Wirklichkeit?

Sobald der Reiz eine sinnliche Vorstellung veranlasst,

so ist diese Vorstellung nicht im Organe des Reizes. Sie selbst nimmt keinen Raum ein. Man kann nicht sagen „drei Meter Vorstellung“. Sie ist etwas von allem Körperlichen Disparates, Fremdes, ein ἄλλο γένος.

Man tastet auch nicht das Tasten, man sieht nicht das Sehen; sondern man tastet etwas Festes, man sieht etwas Rothes. Weil nun dieses Rothe nicht der Akt des Sehens ist, das Harte nicht der Akt des Tastens, liegt Beides nicht in mir. Auch selbst die Vorstellung meiner eigenen Hände und Füsse und meines gesammten Körpers liegt nicht in meinem Gehirn oder im Sehnerven drin, sondern sie wird von den Sinnesorganen veranlasst, ist aber nicht in ihnen enthalten. Das Vorstellen liegt aber auch nicht ausser mir; denn das Sehen nimmt keinen Raum ein, sondern nur das Gesehene. Da ich nun nicht grün sehe, so hat das Grüne nicht den Charakter des Sehens, sondern des Gesehenen. Das Sehen ist meine Thätigkeit; das Product des Sehens liegt nicht in mir. Es zeigt sich durch einfache Beobachtung, dass jede Vorstellung, welche auf einen Organreiz hin entsteht, ihren eigenen Raum einnimmt, nicht den Raum meines Auges, Ohres, Körpers.

Ueberlegt man sich nun einmal, dass eine Raumanschauung nicht blos bei einem einzelnen Sinne, z. B. Gesicht oder Getast eintritt, sondern bei allen Sinnen, und dass der Raum, welchen ein gesehenes Ding einnimmt, derselbe ist, welchen ein getastetes Ding einnimmt: so wird man unwillkürlich zu dem Gedanken getrieben, dass die Raumanschauung (da sie nicht blos in einem Sinne ist und der Raum, welcher gesehen und getastet wird, derselbe ist) wohl von keinem einzelnen Sinne abhängt, sondern selbständig stehen mag. Die einzelne Organempfindung erzeugt ihn nicht der Möglichkeit nach. Wohl kann er von jeder Empfindung veranlasst werden, aber in keiner Art der Empfindung sitzt er als solcher. Er ist der Möglichkeit nach früher da, als jede einzelne Organempfindung.

15. Die Raumanschauung ist a priori.

Das ist nun die Fähigkeit, welche das Kind mit auf die Welt bringen muss: das Grüne, Rothe, Blaue u. s. w.

räumlich zu sehen. Auf einen Organreiz und die Empfindung hin antwortet der Webstuhl des menschlichen Geistes durch das Inkrafttreten der Raumanschauung, welche vorher nicht da war, welche nicht in der Empfindung liegt, sondern [da sie der Möglichkeit nach vorher da war (a priori)] in Thätigkeit tritt auf Einwirkung der Empfindung hin.

Die Raumanschauung ist a priori, liegt nicht in den Organen, sondern ist Eigenthümlichkeit des Webstuhles des Geistes. Das Product der Raumanschauung ist der Raum. Ich sehe daher meine Füsse nicht in meinem Auge oder Gehirn, sondern im Raume; ich sehe nicht das Netzhautbild des rothen Schrankes, sondern ich sehe das Rothe räumlich im Raum. Ich projicire den Raum nicht aus meinem Gehirn nach draussen, sondern ich sehe das Empfundene auf Grund der Empfindung im Raum, auf Grund der Raumanschauung. Wir haben einen Sinn, der im Raume sieht, einen äusseren Sinn, und daher sagt Kant: „Der Raum ist die Form des äusseren Sinnes“. „Vermittelst des äusseren Sinnes (einer Eigenschaft unseres Gemüths), stellen wir uns Gegenstände als ausser uns und diese insgesammt im Raume vor.“[1])

Wohlverstanden! Wir haben nicht ein halb Dutzend äussere Sinne, welche auf Empfindung hin Empfundenes räumlich wahrnehmen, sondern einen einzigen äusseren Sinn; und, welche Empfindung auch komme, ob Licht oder Härte, Ton oder Geruch, so regt sie diesen einen äusseren Sinn an, und alle empfundenen Gegenstände sind nicht in 7 Arten Räumen, sondern in dem einen Raume, welcher der Raum der wahrgenommenen Welt ist. Daher können wir einen und denselben Gegenstand auf zwei Weisen sinnlich wahrnehmen, z. B. sehend oder tastend und nehmen ihn doch an demselben Orte im Raume wahr.

Daraus ergeben sich nun folgende Eigenthümlichkeiten des Webstuhles des Geistes.

---

[1]) P. 50, Z. 8 v. u.

Wo keine Empfindung eintritt, tritt auch keine Raumanschauung ein. Etwas, was nicht empfunden wird, nimmt keinen Raum ein, z. B. die Freiheit. Der Raum ist die Eigenschaft der Gegenstände selbst, welche sie bekommen, sobald sie empfunden werden, weil der Webstuhl des Geistes keine Organempfindung aufnehmen kann, ohne sie räumlich zu gestalten. Alle Gegenstände sinnlicher Empfindung sind im Raume, und der Raum ist eine nothwendige Eigenschaft der wirklichen Dinge der Wahrnehmung, weil diese ohne Raumvorstellung keine Empfindung enthalten kann. Wo aber keine Empfindung und kein Empfundenes, z. B. bei Gedanken, da ist auch keine Eigenschaft des Raumseins. Der Raum ist daher empirisch real,[1]) weil er die Eigenschaft aller Realität ist, welche auf Empfindung hin (empirisch) wahrgenommen wird. Er ist aber transscendental ideal,[2]) d. h. die Fähigkeit, etwas Räumliches zu sehen, ist vor jeder Empfindung vorhanden und stammt nicht aus der Empfindung selbst und noch weniger aus den Organen, welche die Empfindung veranlassen. Das Vermögen, Raum oder Räumliches zu sehen, ist ein Vermögen des Geistes; und dieser befähigt uns, unsern eigenen Körper räumlich anzuschauen, sobald er uns zu Empfindungen veranlasst. Es ist aber gleichgültig, wen er zu Empfindungen veranlasst, mich selbst oder den Anatomen, welcher einst mein Gehirn seciren wird. Ohne dass eine Empfindung entspringt, wird mein Körper nicht räumlich wahrgenommen, sondern gedacht. Gedachte Dinge (Nooumena, Dinge an sich) nehmen keinen Raum ein, nur empfundene Dinge.[3]) Wohl kann ich empfundene Dinge mir nachträglich in Erinnerung rufen oder als einen Raum einnehmend denken, aber sie müssen vorher irgend einmal eine Empfindung veranlasst haben; sonst haben sie keine Gestalt, Figur, Lage u. s. w. Daraus folgt ferner, dass, wenn der Raum nicht die

[1]) P. 55, Z. 2 v. u.
[2]) P. 56, Z. 2 v. o.
[3]) P. 56, Z. 10 v. o.

Form der Gedanken ist, d. h. nicht eintritt als Anschauung, wenn ich denke, sondern nur und immer, wenn ich etwas empfinde, und wenn die Empfindung ein Angeregtwerden ist: dass der Raum die Form der Receptivität des menschlichen Geistes ist.[1]) D. h. ich kann einen Schrank nicht sehen, wie mir beliebt, sondern ich muss ihn sehen, wie meine Empfindung mich zwingt. Da nun die Empfindung durch die Organreizung veranlasst wird, so tritt hier der Zusammenhang zwischen Physiologie und Transscendentalphilosophie in's klarste Licht. Von der Art der Organreizung hängt die Empfindung ab; von den Eigenschaften der Empfindung hängt die Raumgestaltung ab, welche das die Empfindung veranlassende Ding bekommt. Hier ist kein Dunkel, kein Nebel. Alles ist hier in ursächlichem Zusammenhange. Aber dieser Zusammenhang ist nicht zwischen der räumlichen Gestalt des Organes direct und dem Raum der Vorstellung, sondern zwischen der räumlichen Gestalt des Organes nur unter Einschiebung der Art der Empfindung und deren Einwirkung auf die Form jeder Wahrnehmung durch Sinnesreiz, d. i. den Raum und die räumliche Gestaltung. Diese Zusammenhänge hat August Classen[2]) in seiner Schrift: „Wie orientiren wir uns im Raum“ prächis und klar entwickelt. Wenn nun bei jeder Empfindung Raumsetzung eintreten muss, so ist das Vermögen der Raumsetzung nur bedingt durch das Eintreten der Empfindung. Es giebt keine Schranke für die Raumsetzung, denn sie muss der Empfindung gehorchen; sie kann nicht der Empfindung verweigert werden, sie hat keine Grenze. Das bedeutet der Lehrsatz: Der Raum wird als eine unendliche Grösse gegeben vorgestellt.[3]) Gegeben, weil er nicht gemacht wird, sondern eintritt auf die Empfindung hin. Unendlich, weil er nie verweigert werden kann. Die einzelnen Räume sind nicht Theile eines allgemeinen unendlich gegebenen

16. Zusammenhang zwischen Raum und Raumanschauung.

[1]) P. 55, Z. 14 v. o.
[2]) In Preyer's Physiologischen Abhandlungen 1878. Jena. Fischer.
[3]) P. 53, Z. 3 v. o.

Raumes, sonst wäre der Raum nicht a priori, sondern angeboren, als unendliche Vorstellung. „Die Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung“,[1]) das ist der Grössencharakter des Raumes.

17. Die Gesetze des Raumes.

Wenn aber der Raum durch die Empfindung nicht geschaffen, sondern als deren Form veranlasst wird, wenn der Raum nicht beliebig gedacht, sondern bei der Empfindung als Anschauungsform entworfen wird, dann sind die Gesetze des Raumes nicht durch Denken, sondern nur durch Anschauen möglich zu finden, aber nicht durch Empfindung a posteriori (variabel wie diese), sondern durch Anschauung a priori (sicher und unabänderlich wie diese), ehe denn die Empfindung eintritt.[2]) Darum bedürfen alle Raumgesetze (Geometrie) eines Aufsuchens in der Anschauung, aber keines Beweises durch die Empfindung. Darum kann es kein Empfundenes geben, kein Ding und Gegenstand der Welt der Wahrnehmung, welches sich den Gesetzen des Raumes nicht unbedingt und in allen Fällen fügen müsste; darum sind die Lehrsätze der Geometrie nicht durch Denken allein zu beweisen, sondern durch Construiren. In dieser Construction sind sie absolut sicher, apodiktisch, unbezweifelbar für alle Gegenstände der Welt, welche uns jemals in der Erfahrung vorkommen können.

18. Tragweite der Gesetze der Geometrie.

Für Alles aber, was nicht empfunden, sondern nur gedacht wird, hat keine Mathematik das Recht, ihre Methoden aufzudringen und geltend zu machen. Und hier schlichtet Kant gleich im Anfang der „K. d. r. V.“ den Kampf zwischen Theologie und Mathematik. Gott ist nicht durch die Sinne empfunden, also können mathematische Unmöglichkeiten oder Schwierigkeiten der Theologie nie etwas anhaben. Die Grenzen der Mathematik sind gesteckt; sie umfasst das Gebiet der Form aller Möglichkeit empfundener Dinge in der Welt. In diesem herrscht sie absolut und apodiktisch; wo aber die sinnliche Wahrnehmung aufhört,

[1]) P. 53, Z. 8 v. o.
[2]) P. 53, Z. 8 v. u.

z. B. bei Freiheit, Gott und Unsterblichkeit, da hat sie kein Recht, mitzureden, weder in Freundschaft noch in Feindschaft. Davon machen auch imaginäre u. dgl. Grössen keine Ausnahme, da sie ihre Werthe auf eine Einheit und deren Succession in der Zeit zurückbeziehen müssen.

19. Die 5 Cardinalpunkte betreffend den Raum.

Gehen wir nun daran, die so einfachen, für schwer erklärten und so oft gemissdeuteten 5 Cardinalpunkte der Raumlehre mit Kants Worten zu erklären.[1]) Er sagt: „Vermittelst des äusseren Sinnes (einer Eigenschaft unseres Gemüthes) stellen wir uns Gegenstände als ausser uns und diese insgesammt im Raume vor.“

Diesen äusseren Sinn gewinne ich nicht dadurch, dass ich die Empfindung in ihre Theilvorstellungen zerlege, wie z. B. die Anschauung „Gold“ in schwer und gelb, und von diesen Theilen empirische Begriffe bilde; denn die räumliche Vorstellung ist nicht ein Theil der Empfindung, sondern die Empfindung ist selbst nur möglich, wenn ich auch der Raumanschauung fähig bin, so dass diese die äussere Form der Empfindung werden kann. Dies drückt Kant scharf und klar so aus:

1. „Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äusseren Erfahrungen abgezogen worden[2]) (wie z. B. der Begriff schwer von der Erfahrung: Gold). Denn damit gewisse Empfindungen (z. B. das „Roth“ bei dem Sehen) auf etwas ausser mich bezogen werden (z. B. das Roth auf den Schrank), d. i. auf etwas in einem andern Orte des Raumes, als darinnen ich mich

[1]) Diese Erklärung ist die Antwort auf die Entgegnung H. Helmholtz: Die Thatsachen in der Wahrnehmung p. 51, Z. 9 v. u. „Der Verfasser (Albrecht Krause, Kant und Helmholtz. Ueber den Ursprung und die Bedeutung der Raumanschauung) ist allerdings nicht blos Kantianer, sondern Anhänger der extremsten nativistischen Theorien in der physiologischen Optik und betrachtet den ganzen Inhalt dieser Theorie als eingeschlossen in Kant's System der Erkenntnisstheorie, wozu doch nicht die geringste Berechtigung vorläge, selbst wenn Kant's individuelle Meinung dem unentwickelten Zustande der physiologischen Optik seiner Zeit entsprechend ungefähr so gewesen sein sollte.“
[2]) P. 51, Z. 18 v. u.

befinde (d. h. auf einen Ort, der 20 Fuss entfernt ist von mir), imgleichen damit ich sie als ausser einander, mithin nicht blos verschieden (wie z. B. roth und hart), sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne (wie z. B. Schrank und Stuhl), dazu muss die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen (d. h. sie muss nicht gelernt werden aus der Empfindung, sondern vor der Empfindung bereit liegen, um auf Grund der Empfindung den Gegenstand der Empfindung räumlich und von unserem Denken abgelöst zu gestalten). Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äussern Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, sondern diese äussere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich."

Weil nun nicht jeder Mensch alle Arten, angeregt werden zu können, besitzt, z. B. der Blinde nicht den Gesichtssinn, so dass man sich einen Menschen denken kann, welcher kein Licht kennt, ist es nöthig hervorzuheben, dass die Raumvorstellung zu denjenigen Arten der Receptivität gehört, welche nicht zu der zufälligen Organisation eines einzelnen Individuums gehört, sondern zur nothwendigen eines jeden Menschen. Darum setzt Kant hinzu:

2. und 3. Der Raum ist eine nothwendige Vorstellung, a priori, die allen äusseren Anschauungen zum Grunde liegt (d. h. nicht blos dem Tastsinne allein oder dem Gesichtssinne allein). So lange man daher irgend einer Empfindung unterliegen kann, kann „man sich niemals eine Vorstellung davon machen, dass kein Raum sei, ob man sich gleich ganzwohl denken kann, dass keine Gegenstände darin angetroffen werden. Er wird also als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen, und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung angesehen, und ist eine Vorstellung a priori, die nothwendiger Weise äusseren Erscheinungen zum Grunde liegt."[1])

[1]) P. 51 u. 52.

Nun hat aber nicht jede Erscheinung eine eigene Art Raum. Es giebt nicht einen Raum für Roth, einen Raum für Gelb und einen Raum für Hart, so dass (wie aus Vogel und Pferd der discursive allgemeine Begriff Thier abstrahirt wird) aus dem Sehraum, Hörraum, Tastraum ein allgemeiner discursiver Begriff „Raum" gebildet wird, sondern es giebt nur einen und denselben äusseren Sinn und einen und denselben Raum, welcher die empfundenen Gegenstände gestaltet, welcher sich nicht mosaïkartig aus Theilräumen zusammensetzt, sondern von dem jeglicher Raum nur eine Einschränkung ist. Daher sagt Kant:

4. „Der Raum ist kein discursiver, oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. Denn erstlich kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so verstehet man darunter (nicht Raumarten: Tastraum, Sehraum etc.) nur Theile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Theile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandtheile, (daraus seine Zusammensetzung möglich sei), vorhergehen (mosaïkartig), sondern nur in ihm gedacht werden . . . . . Hieraus folgt, dass in Ansehung seiner eine Anschauung (nicht Begriff) a priori, (die nicht empirisch ist) (d. h. nicht aus der Empfindung stammt), allen Begriffen von denselben zum Grunde liegt."[1])

Dieses Vermögen, Raumvorstellung herzugeben, sobald wir von Empfindung angeregt werden, ist aber unerschöpflich. Daher fährt Kant fort:

5. „Der Raum wird als eine unendliche Grösse gegeben vorgestellt. . . . . Wäre es nicht die Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung, so würde kein Begriff von Verhältnissen ein Principium der Unendlichkeit derselben bei sich führen."[2])

[1]) P. 52, Z. 17 v. u.
[2]) P. 53, Z. 4 v. u.

B. Von der Zeit.

20. Die fünf Cardinalpunkte in Beziehung auf die Zeit.

Dieselben Beweggründe, welche uns die Einsicht zuführen, dass der Webstuhl des Geistes den äusseren Sinn enthalte, so dass dessen Product, der wirkliche Raum der erfahrungsmässigen Welt, ausser uns angeschaut ist, zwingen uns auch zu der Erkenntniss, dass die Zeit eine Anschauungsform des innern Sinnes des Menschen sei und als solche die Zeit, in welcher die wirklichen Ereignisse der Welt sich objectiv vollziehen.

Ein jeder Mensch lebt in der äusseren Welt der räumlichen Gegenstände, aber er hat auch seine innere Welt in sich, seinen Kummer, seinen Hass, seine Liebe, seinen Schmerz, sein Denken und sein Vorstellen. All' dieses sind ebenso wirkliche Begebenheiten seines Lebens, wie der Aufgang und Niedergang der Sonne. Aber diese seine Zustände sind nicht von ihm gemacht, so dass er sich heute zu einem hassenden und morgen zu einem liebenden Menschen umgestalten, oder dass er durch sein Denken seinen Schmerz beseitigen könnte, sondern er unterliegt den Zuständen seines Gemüthes; er wird gezwungen, Vorstellungen zu haben, sei es seines inneren Zustandes, sei es der äusseren Welt. Diese inneren Zustände unterscheiden sich also von der äusseren Welt dadurch, dass sie keinen Raum einnehmen; aber sie haben gemeinsam mit ihr, dass sie sich aufdrängen, nicht construirt und gemacht, sondern empfangen werden, receptiv sind. Es besitzt daher der Webstuhl des Geistes die Fähigkeit, unser inneres Leben zu recipiren, d. h. einen inneren Sinn. So wie der Mensch die Fähigkeit hat, Gegenstände ausser sich im Raume vorzustellen, so hat er die Fähigkeit, Zustände in sich in der Zeit vorzustellen. Durch solche innere Zustände wird die Zeit indessen nicht erzeugt, sondern nur die Thätigkeit erregt, die Form der Zeit zur Einkleidung der inneren Angeregtheiten in Anwendung zu bringen. Der Beweis dafür wird durch dieselben 5 Cardinalpunkte erbracht.

Wenn man die Empfindung „sauer" oder das Gefühl „Liebe" noch so lange analysirt, so findet man darin nicht den Begriff Minute, Stunde, Jahr oder Zeit überhaupt. Wenn von Kirchmann sagt: Die Zeitgrösse wird geschmeckt,[1]) so ist das ein Unverstand. Man kann nicht sagen: Wie die Soda laugenhaft schmeckt, so schmeckt der Essig minutenhaft. Es giebt kein Schmecken der Zeit, sondern das Wahrnehmen eines Geschmackes in der Zeit. Wer dies aber nicht einsehen wollte, dem würde doch klar werden müssen, dass im Geschmacke „sauer" oder in der Verbindung der beiden Empfindungen „sauer" und „nass" noch der Begriff des Aufeinanderfolgens oder Zugleichseins nicht enthalten ist, d. h. dass die Form des Aufeinanderfolgens und Zugleichseins nicht aus der Art oder dem Wesen der Empfindung folgt, sondern vorhanden sein muss, damit diese Empfindung sich in ihr ordnen könne. Daher sagt Kant[2]):

1. „Die Zeit ist kein empirischer Begriff, der irgend von einer Erfahrung abgezogen worden. Denn das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen würde selbst nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zum Grunde läge. Nur unter deren Voraussetzung kann man sich vorstellen: dass einiges zu einer und derselben Zeit (zugleich) oder in verschiedenen Zeiten (nach einander) sei."

So gewiss daher ein Mensch existirt und der Anregungen fähig ist, ist ihm die Anschauung der Zeit nothwendig, nicht so, dass sie von jedem Sinne fortwährend angeregt werden muss, sondern so, dass sie bald von diesem, bald von jenem in's Spiel gerufen wird, so dass sie bleibt als eine möglich anzuwendende Form des inneren Sinnes, auch wenn keine Gegenstände des inneren Sinnes sich bemerkbar machen. Daher sagt Kant:

2. und 3. „Die Zeit ist eine nothwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann in Ansehung der Erscheinungen

[1]) Die Lehre vom Vorstellen, p. 24, Berlin, Springer 1864.
[2]) P. 58, Z. 1 v. o.

überhaupt die Zeit selbsten nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann. Die Zeit ist also a priori gegeben.“ [1])

Dieses letzte Wort „gegeben“ ist wieder sehr wichtig in seiner Wirksamkeit. Ein Schmerz nämlich zwingt mir die Zeit auf, in welcher ich ihn fühle, und diese Zeit hängt nicht von mir ab.

Diese Zeit ist kein subjectives Gestalten, sondern eine Eigenschaft des Objectes, des Gegenstandes; denn alles Das nennen wir ja einen Gegenstand, welches dawider ist, dass unsere Vorstellungen nicht aufs Gerathewohl ins Spiel kommen können. Daher ist die Zeit empirisch real.[2])

Die Zeit des Tages und der Nacht hängt nicht von meinem Belieben ab, sondern vom Objecte der Empfindung, welches mich zwingt, die Zeitentwerfung zu vollziehen. Es nimmt aber nicht dasjenige Ereigniss eine Zeit ein, welches mich zur Vorstellung anregt, sondern dasjenige, welches, wenn es irgend Jemanden, der den Webstuhl des Geistes besitzt, anregte, eine Zeitvorstellung im Gefolge gehabt hätte. Ob dieselbe Zeit von mir oder von einem Andern angeregt worden wäre, das ändert an dem Verhältniss des Objectes zu seiner Zeit nichts.

Da nun die Zahl selbst durch die Hinzufügung von Eins zu Eins zu Stande kommt, und diese Hinzufügung den Ablauf der Zeit voraussetzt (ja die Zeit misst), so sind alle Gesetze der Zahl nicht abhängig von Empfindungen, sondern a priori sicher als die Bedingungen aller Wahrnehmung. Sie sind auch nicht verschieden wie die Empfindung der Subjecte, sondern einheitlich wie die Natur des Webstuhles des menschlichen Geistes. Sie sind auch nicht variabel; denn sie sind ja nicht a posteriori gegeben; auch nicht durch Denken veränderbar, sondern sie müssen vom Denken in der Anschauung der Zeit als a priori gegeben aufgesucht werden. Daher herrscht die Arithmetik über alles Dasjenige, was empfunden werden kann, äusseres und inneres

[1]) P. 58, Z. 9 v. o.
[2]) P. 62, Z. 9 v. o.

Leben; nur über alles Dasjenige, was die Bedingung einer Empfindung ist, herrscht sie nicht. Der transscendentale Webstuhl des Geistes unterliegt ihr nicht, sondern enthält sie. Hier liegt die fehlerhafte Abirrung von Herbart, welcher die Transscendentalphilosophie mathematisch gestalten will und von einer Statik und Mechanik des Geistes redet. Indem Kant hier mit sicherer Hand die Grenzen zwischen Mathematik und Transscendentalphilosophie zieht, schlichtet er den Kampf zwischen Mathematik und Geisteswissenschaft und zeigt, dass die arithmetischen Gesetze und die Natur der Zeit keine Waffen haben gegen die Unsterblichkeit des Geistes, d. i. für die Vernichtung des Webstuhles, welchem die Zeit selbst als Form des inneren Sinnes, als Bestandtheil angehört.

Er fährt aber fort, dass es nicht verschiedene Arten Zeit giebt, z. B. eine Sehzeit oder eine Hörzeit, wie die Physiologen unserer Tage einen Sehraum und Tastraum angenommen haben, weil sie nicht wissen, dass das Vermögen, Raum zu setzen, a priori ist, der Raum selbst aber der empirisch reale Raum der Erfahrungswelt ist. Vielmehr wird von allen Sinnen immer nur ein und dasselbe Vermögen, Zeit zu setzen, angeregt; daher denn auch die Empfindung des Sehens und des Tastens in derselben Zeit zugleich sein oder in derselben einen Zeit wechseln können. Daher ist der Begriff der Zeit nicht (wie der Begriff Thier von Vogel und Pferd) von Sehzeit und Hörzeit abstrahirt. Kant's Worte lauten darum:

4. „Die Zeit ist kein discursiver, oder, wie man ihn nennt, allgemeiner Begriff, sondern eine reine Form der sinnlichen Anschauung. Verschiedene Zeiten sind (nicht Arten) nur Theile eben derselben Zeit. Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist aber Anschauung.“ [1])

Weil aber dieses Vermögen des menschlichen Geistes, Empfindung zeitlich anzuschauen, ein einiges ist und mit

[1]) P. 59, Z. 1 v. o.

Nothwendigkeit eintritt, sobald Empfindung Anlass dazu giebt, darum giebt es für den Menschen, welcher der Empfindung fähig ist, keine Grenze der Zeit, sondern sie ist unerschöpflich und jede einzelne gesetzte Zeit nur ein Theil der setzbaren möglichen Zeit. Das bedeuten die Worte:

„Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als dass alle bestimmte Grösse der Zeit nur durch Einschränkungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sei. Daher muss die ursprüngliche Vorstellung Zeit als uneingeschränkt gegeben sein.“ [1])

Ich möchte diesen letzten Satz benützen, um zu zeigen, wie leicht Kant falsch zu deuten ist, wenn man ihn nicht durch sich selbst erklärt. Dieser Satz bedeutet: Es ist uns ursprünglich gegeben, die Vorstellung Zeit ohne Schranke in's Spiel treten zu lassen; er bedeutet nicht, dass ein Kind schon die Ewigkeit der Zeit wüsste, denn es giebt nach Kant keine angeborenen ursprünglichen Vorstellungen, weder Anschauungen noch Begriffe.

Allgemeine Anmerkung zur transscendentalen Aesthetik.

21. Einwände.

Kant ist sich der Schwierigkeiten bewusst, welche dem Verständniss dieser Lehre von Raum und Zeit entgegenstehen. Sie lassen sich in zwei Sätzen kurz ausdrücken.

Erstlich: Wenn Raum und Zeit Anschauungsformen von uns Menschen sind, so dienen sie wohl dazu, unsere eigenen Vorstellungen zu gestalten, jedoch über die Natur der Dinge geben sie uns keine Erkenntniss; diese Erkenntniss aber grade suchen wir.

Zweitens: Es giebt Zeit und Raum, welche ich nie anschauen kann, welche also ohne meine Anschauung wirklich existiren; das ist die Zeit, wenn ich schlafe (sie existirt, ohne dass ich sie wahrnehme), und der Raum meiner Nervenreizungen im Gehirn, welchen ich nie tasten oder

[1]) P. 59, Z. 12 v. o.

sehen kann. Dennoch aber wird kein Mensch leugnen können, dass mein Gehirn einen Raum einnimmt und die Zeit verflossen ist, welche ich verschlafen habe.

22. Erster Einwand: dass der Raum und die Zeit empirisch ideal sein müssen.

Dem ersten Einwande liegt eine sehr natürliche Irrung zum Grunde. Man sagt nämlich: Des Kindes Körper ist früher da als sein geistiges Leben, also existirt ein Raum, welcher unabhängig von des Kindes Raum setzenden Vorstellungsthätigkeiten an sich existirt. In diesen Raum (z. B. Auge, Nerv, Gehirn) werfen die äusseren Gegenstände ihre bildererzeugenden Empfindungen, und der Raum, welcher die Empfindungen dann einkleidet, ist ein subjectiver Raum, welcher wieder nach Aussen projicirt werden muss. Aber sieht man denn nicht, dass man hier den Raum in doppelter Bedeutung genommen hat? Der Raum des kindlichen Körpers ist die Anschauung eines Fremden, der Raum der das Kindesauge treffenden Reize, welche zu Anschauungen werden, die Anschauung des Kindes selbst; und, wenn man einen solchen subjectiven Wahrnehmungsraum des Kindes annehmen wollte, so würde ja ein Fremder diesen niemals wahrnehmen können, und es bliebe unverständlich, wie schliesslich alle Menschen des Kindes Leib als denselben Raum einnehmend wahrnehmen können.

So irrt man ja von Anfang an, weil man die stillschweigende Voraussetzung zum Grunde legt, dass der Raum der Kindesanschauung ein anderer ist, als der Raum unserer eigenen Anschauung.

Es giebt ja aber nicht viele Welträume, sondern nur einen einzigen Raum, in welchem alle Dinge sind, in welchem daher auch der Kindesleib vom Kinde selbst und von uns angeschaut wird. Die Sache liegt also: Ein Jeder von uns bringt als Kind die Empfindungsfähigkeit und die Nothwendigkeit, etwa eintretende Empfindungen räumlich wahrzunehmen, mit auf die Welt. Ein Jeder von uns hat einen äusseren Sinn. Woher nun diese Empfindungen kommen, von Gliedern unseres eigenen Körpers in ihrem Bestande (wie z. B. Fuss und Hand), oder in ihren Reizungen (z. B. Auge von Aetherwellen gereizt), das gilt gleich — jede dieser Empfindungen wird als Eigenschaft

auf einen äusseren Gegenstand bezogen. Wir sehen den Raum einer rothen Rose (vermittelt durch das Auge) ebensowenig in uns als unser Auge, unseren Fuss oder unser Gehirn. Da nun die Nothwendigkeit, dass eine Empfindung einen Gegenstand des äusseren Sinnes im Raume zeigt, nicht eine private, sondern eine allgemeine, nicht eine subjective ist; da der äussere Sinn nicht anders mir gehört als einem Fremden, so sind die Räume, welche ein Fremder, oder welche ich anschaue, durch nichts verschieden als durch ihre Abhängigkeit von der Verschiedenheit der Empfindung. Sehe ich also z. B. einen Schrank in Folge einer schwachen Empfindung, so sehe ich ihn wohl in demselben Raume der Welt, wie ein Anderer, aber kleiner, weil die schwächere Empfindung eine kleinere Raumsetzung zur Folge hat als die stärkere. Aber den Ort wechselt der Gegenstand nicht, weil die raumsetzende Fähigkeit (und ihre Verbindung mit der Empfindung) keine Verschiedenheit in sich trägt. Ich sehe auch nicht den Ort meiner Empfindung in Folge der Reizung meines äusseren Sinnes, sondern ich sehe den Ort ausser meiner Empfindung, welchen der Gegenstand einnimmt, der meine Empfindung veranlasst; nicht weil ich von einem Orte meiner Empfindung (welchen es gar nicht giebt) einen Raum subjectiv hinauswürfe oder projicirte, sondern weil es des Menschen Eigenthümlichkeit ist, einen äusseren Sinn zu haben, das heisst, seine Empfindungsgegenstände im Raume zu sehen. Und dieser Raum ist der Raum der Welt, nicht mein Raum. Sagen wir: dieser Raum ist ein Gegenstand als Form der Dinge, weil er dawider ist, dass unsere Vorstellungen aufs Gerathewohl in's Spiel gerathen. Er ist so gewiss empfangen, wie der Sonnenschein, in seiner Form, nicht wie die Empfindung des Lichtes durch den Sehnerv, sondern erzwungen durch die Empfindung, sowohl seinem Eintritt als seiner Gestalt nach.

Ich sehe nicht meine Füsse in meinem Raume, sondern in dem Raume, welchen überhaupt ein Mensch sehen kann, im Weltraume. Empfindungen sind durch die Organisation verschieden, Einer ist blind, der Andere

sehend. Raumsetzungen sind nicht durch die Organisation verschieden, weil derjenige, welcher sie nicht gleich setzte, in einer andern als der gemeinschaftlichen, räumlichen Welt lebte, d. h. er wäre irre.

Nimmt man an, dass jeder Sinn einen eigenen Raum erzeuge, so würde es einen Sehraum, Tastraum, Hörraum u. s. w. geben; dann würde auch jedes Individuum seinen eigenen Sehraum, Tastraum, Hörraum haben, und es gäbe so viele Räume in der Welt, als es Sinne des Menschen giebt, multiplicirt mit der Anzahl der Individuen, und es bliebe vollständig unerfindlich, wie diese Millionen von Räumen jemals zur Deckung gebracht werden könnten.

Es wäre vollständig unerfindlich, wie ein Schiffer auf dem Ocean nach der Karte, welche von einem Fremden entworfen ist, im Raume der Welt sich orientiren könnte. Es müsste denn Uebung und Gewohnheit wieder das Meisterstück machen, dass ein Kapitain in einer Gegend, die er noch gar nicht kennt, sich nach einer Karte zurecht fände, welche aus einem individuellen Raum eines Dritten, welcher von dem seinigen abwiche, stammte.

Es ist also der Raum, welchen wir anschauen, nicht der subjective Raum des Individuums in ihm selbst, sondern der allgemeine Weltraum ausser jedem Individuum. Dies ist dadurch möglich, dass jedes Individuum ausser sich die Gegenstände sieht, dass wir den Raum nicht durch die Empfindung (welche subjectiv ist) empfangen, dass die raumsetzende Thätigkeit als äusserer Sinn nicht verschieden ist, wie die Empfindungen, welche sie anregen, obgleich sie subjectiv ist; und dies ist wiederum nur dadurch möglich, dass alle Subjecte ein Gleiches sind, und zwar nicht Stein, sondern Mensch. Würden die Räume bei der sinnlichen Wahrnehmung in uns überfliessen, weil sie als Räume den Dingen an sich zukämen, und wären unsere Organisationen verschieden, so könnten die empfangenen Räume verschieden sein wie unsere aufnehmenden Vermögen. Nun aber ist das raumsetzende Vermögen einem jeden Subjecte eigen, jedoch so, dass es ein menschliches ist, daher ist es dem Dasein der Personen nach in der Zahl verschieden,

der Art und dem Product nach gleich; daher ist das Product, der Raum, der allgemein menschliche, vom einzelnen Subject zwar entworfen, aber gleich entworfen. Diese Räume sind verschieden durch die Individuen, welche sie entwerfen, aber nicht verschieden als Raum oder Räume. Wären sie als Räume verschieden, so wären sie ausser einander.

Das Sehen des Einen ist verschieden von dem Sehen des Andern; gäbe es aber einen Sehraum, Hörraum u. s. w., so wäre der Sehraum des Einen natürlich auch verschieden vom Sehraum des Andern. Nun giebt es aber keinen Sehraum, Hörraum u. s. w., sondern einen einzigen Raum, in welchem alle Gegenstände gesehen und gehört werden. Dieser ist daher zwar meine Anschauung, aber nicht ausser dem Raum, in welchem ein Anderer die Gegenstände sieht, sonst müsste es einen dritten Raum an sich geben (welchen kein Mensch je sehen und hören könnte), in welchem die beiderseitigen Räume identisch oder verschieden wären, ja vielleicht zur Deckung gebracht werden müssten. Wäre der Raum ein Begriff, so könnte man besorgen, dass er verschiedenartig von den Gegenständen abgezogen und gebildet worden wäre. Nun aber tritt die Anschauung des Raumes auf Anregung hin ein und ist eine erzwungene reine Anschauung; daher kann er nur so erzwungen werden, wie die in jedem Subjecte allgemein menschliche, nicht blos subjective Anlage es ermöglicht, d. h. bei Jedem gleich, da die raumsetzenden Thätigkeiten nicht individuell einem Subjecte, sondern jedem Individuum als Menschenwesen zukommen.[1])

Daher kommt es, dass bei gleicher Empfindung und Stellung, Jeder einen Raum ins Spiel setzt, welcher dem des Andern gleich ist, nicht blos gleich der Grösse nach, sondern auch gleich dem Orte, der Lage, der Stellung u. s. w. nach. So entwirft Jeder den gleichen Raum, jedoch nicht einen in ihm liegenden, sondern den Raum des gesehenen Gegenstandes, welcher bei Beiden die gleiche Empfindung erregte. Daher

[1]) P. 632, Z. 15 u. 16 v. o.

kommt auch die Möglichkeit, sobald die Empfindungen verschieden sind, die Gegenstände verschieden im Raum, grösser und kleiner, näher und ferner zu sehen; aber immer in dem einen Raum der Welt der Gegenstände der Erfahrung. Und hier kann ein altes Gleichniss wohl erläuternd wirken: Wenn ihr eine Tafel von Schiefer nehmt und mit einem Hammer von Holz oder von Eisen oder von Gold auf sie schlagt, so wird sie doch in gleicher Weise springen; und nehmt ihr zwei Tafeln von Schiefer und schlagt mit demselben Hammer auf dieselben, so werden beide, zwar verschieden wohl, aber nicht verschiedenartig springen. Es wird nicht die eine Tafel in Pulver auseinanderfallen, wie Hartglas, und die andere in Scheiben springen, sondern sie werden beide in Scheiben springen, weil beide Schiefer sind. So ist die zweimalige Anschauung eines und desselben Gegenstandes unter gleichen Bedingungen in der Erzeugung verschieden, im Product gleich. So ist die Raumentwerfung eines und desselben Gegenstandes unter gleichen Bedingungen bei zwei Individuen der Entstehung nach verschieden, dem Producte nach gleich, d. h. die beiden gesehenen Räume liegen nicht ausser einander, sondern sind derselbe Raum des einen gesehenen Gegenstandes der Welt.

Aber auch hierbei höre ich noch den leisen Zweifel durchklingen, dass wir doch eigentlich eine stillschweigende Voraussetzung machten, nämlich dass alle menschlichen Geister in ihren Grundzügen gleich angelegt wären, dafür aber kein Beweis möglich sei. Geben wir das ganze Argument zu, — so dass also ein Mensch Raum anders entwerfen könnte als alle anderen — was würde die Folge sein? Erstlich würde Keiner von uns diesen Menschen verstehen können, wenn er von seinen Anschauungen redete, so wenig wie der Blinde den Sehenden; zweitens würde ein Unterschied zwischen seinem Raum und unserem Raum unconstatirbar sein, weil es dann eines dritten Raumes bedürfte, an welchem beide gemessen und verglichen werden könnten; drittens wäre Dasjenige, was jener anders organisirte Webstuhl erzeugte, zwar auch

eine Anschauung, würde aber, weil es etwas Anderes wäre als unser Raum, doch nur fälschlich mit demselben Namen „Raum“ bezeichnet sein. Das Wort Raum bezeichnet doch Etwas, was wir kennen; und wäre der Raum des Einen dem des Andern zwar möglichst ähnlich, aber doch in nicht merkbarer Eigenschaft verschieden, so würde eben unser gemeinschaftliches Wort „Raum“ nicht Das bezeichnen, was verschieden bei den Einzelnen ist und was Keiner vom Andern kennt, sondern Dasjenige, was beide gemeinsam haben und gemeinsam kennen. Viertens aber würde ein so organisirtes Kind gar nicht bis zum Sprechen und Mittheilen kommen können. Da es sich in der von uns Menschen in Stufen, Treppen, Stühlen, Tischen für unsere Raumanschauung eingerichteten Welt befände, würde es die Gegenstände falsch auffassen und eher todt sein, ehe es seine Gedanken äussern könnte. Daher ist jener Zweifel in sich falsch, und die Annahme, dass die Geisteswebstühle, sofern sie menschlich, auch alle gleich sind, gerechtfertigt.

So gewiss die Pyramide von Gizeh ein Ding ist, obgleich nicht Jeder sie gesehen hat, so gewiss ist ihr Raum ein Raum, obgleich nicht Jeder ihn entworfen hat. Ihr Raum ist aber nicht der subjective Raum des Beschauers, welcher übergeflossen wäre durch sein Auge, sondern es ist der Raum der Welt menschlicher Erfahrung, welchen der einzelne Beschauer entwirft, sobald die Pyramidenfarbe seine Retina oder irgend eines andern Menschen Auge in gleicher Lage reizt.

23. Zweiter Haupteinwand, dass Raum und Zeit transscendental real sein müssen.

Und damit komme ich zur zweiten Einrede, dass es Raum giebt, z. B. meinen Sehhügel, welchen ich nie sehen kann und tasten, welcher doch also für sich ohne meine Entwerfung existirt, ebenso dass es Zeit giebt, welche ich nie wahrnehmen kann, z. B. meine Schlafzeit. Diesem Einwand liegt wiederum dieselbe Täuschung zum Grunde, als ob, weil der äussere Sinn einem Subject eigen ist, nicht der Raum der Welt, sondern der Raum des Subjectes wahrgenommen wird. Wer in aller Welt könnte glauben, dass Kant solchen Unsinn lehrte, wie: dass dasjenige Ding, welches ich nicht anschaue, keinen Raum in der Welt habe! Den Raum, welchen ein Ding in der Welt einnimmt, bestimmt nicht meine Wahrnehmung, sondern er ist bestimmt, sobald irgend ein Mensch eine Wahrnehmung von diesem Dinge hat. So lange kein Mensch eine Wahrnehmung davon hat, ist dieser Raum unbestimmt, und sobald kein Mensch eine Wahrnehmung davon haben kann, nimmt das Ding keinen Theil des erfahrungsmässigen Weltenraumes ein. Sagen wir also z. B., die Freiheit sei nie empfindbar und darum nicht sinnlich wahrnehmbar, so nimmt sie keinen Fussbreit des Weltenraumes ein. Sagen wir, es gebe einen Stern, welchen wir noch nicht gesehen hätten, aber sehen könnten, so nimmt er denjenigen Theil des Weltenraumes ein, welchen die einst eintretende Wahrnehmung (auf Grund der Empfindung, sei es des Sternes selbst oder eines abgelenkten Weltkörpers) im Gefolge haben wird. Er wird aber diesen Platz nicht erst einnehmen, wenn wir ihn sehen werden, sondern er nimmt ihn jetzt schon ein, jetzt aber für uns unbestimmbar, weil wir ihn noch nicht gesehen haben, dann für uns bestimmbar. Dies wäre ja ganz unmöglich, wenn die Räume der einzelnen Subjecte subjectiv wären, wenn es nicht die Eigenthümlichkeit des Subjects wäre, den Raum der Objecte, den objectiven Raum in Folge des äusseren Sinnes für alle gültig wahrzunehmen.

Ebenso ist es mit dem Schlaf bewandt. Die Zeit als die Form der Ereignisse des inneren Sinnes wird nicht von uns beliebig gemacht, sondern auf Grund der Empfindung hergegeben. Es verfliesst nicht blos die Zeit, welche ich wahrnehme, sondern welche in Folge irgend einer Empfindung irgend eines Menschen jemals wahrgenommen werden kann. Was aber nie wahrgenommen werden kann, das nimmt auch keine Weltenzeit ein. Die Freiheit ist keine mathematische Grösse, sie ist keine Stunde oder Minute, sondern ihre Dauer beträgt vielleicht eine Stunde oder ein Jahr.

24. Summa der transscendentalen Aesthetik.

Ziehen wir die Summe der Kantischen Lehren!

Dinge, welche nur gedacht und nie empfunden werden

können, nehmen keinen Theil des Raumes und der Zeit ein (Nooumena oder Dinge an sich). Der Raum ist transscendental ideal. Der von einem Jeden angeschaute Raum ist nicht ein subjectiver Raum, sondern der Raum der Welt. Der Raum ist empirisch real. Man sieht nicht seinen eigenen Raum in sich, sondern man sieht ausser sich den gemeinsamen Raum der Welt, welcher allen Sinnen und Subjecten gehört. Raum und Zeit sind auf dem Webstuhle des menschlichen Geistes die erste Kette, welche die Empfindung einkleiden und zu äusseren und inneren Gegenständen der Erfahrungswelt machen.

Die Gesetze von Raum und Zeit, Geometrie und Arithmetik, gelten unverbrüchlich für alle Subjecte und Gegenstände möglicher Erfahrung, weil Erfahrung auf Wahrnehmung, Wahrnehmung auf Empfindung beruht, und Raum und Zeit die Formen sind, unter welchen die Empfindung äussere Gegenstände zeigt.[1])

Wo das Gebiet der Empfindung endet, endet auch das Gebiet der Gültigkeit der Mathematik.

---

[1]) Ich bemerke, dass alle arithmetische Grösse, auch die imaginäre etc., zurückbezogen werden muss auf irgend eine Einheit. Der Begriff der Einheit ist aber so lange leer, als er nicht durch eine Anschauung dargestellt werden kann. Auch alle arithmetischen Operationen laufen in letzter Instanz auf die Zählung, d. i. die Succession in der Zeit zurück. Das Genauere hierüber ist nachzusehen: Albrecht Krause. Kant und Helmholtz über den Ursprung und die Bedeutung der Raumanschauung und der geometrischen Axiome. Lahr. Schauenburg. 1878. P. 73.

Transscendentale Logik.

Transscendentale Analatytik.

Analytik der Begriffe.

25. Es giebt eine Spontaneïtät der Vernunft.

Das verrufene Capitel der transscendentalen Logik hat etwas so überaus Einfaches zu seinem Gegenstande, dass wohl der Weg zur Lösung der Frage schwer zu finden war, die Frage selbst indessen jedem Menschen leicht klar zu machen ist.

Das blosse Ansehen der Dinge ist doch noch keine wissenschaftliche Erkenntniss der Welt; und wenn ich Alles, was ich sehe, registrire und mit Namen bezeichne, so habe ich doch noch keine Wissenschaft. Wenn uns nun die transscendentale Aesthetik lehrt, welche Bedingungen ein Kind mit auf die Welt bringen muss, damit seine Empfindungen nicht als ein inneres Gewühl, sondern als ein ausser ihm Empfundenes im Raum und in der Zeit vorgestellt werden, d. i. als räumliche und zeitliche Gegenstände, so fragt die transscendentale Logik, welche Bedingungen ein Kind mit auf die Welt bringen müsse, damit aus diesen Anschauungen eine bewusste Wahrnehmung äusserer Gegenstände hervorwachsen und später sogar eine Wissenschaft der Körperwelt entwickelt werden kann. Die bequemste Antwort auf diese Frage ist natürlich: Das macht sich von selbst! Wenn man nun wirklich eine solche Redensart gelten lässt, so entsteht doch gleich die Frage, wie es sich von selbst mache; denn das ist in dieser Beantwortung richtig, eine Absicht, unsere ersten

Gedanken über die Dinge so oder so entstehen zu lassen, haben wir nicht. Aber wir sind doch keine Steine oder Holz, in welche eine Kugel der Empfindung geschossen, von der nachfolgenden wieder getroffen, weiter in den Stamm unserer Erkenntniss planlos hineingetrieben würde; wir sind kein Gefäss, in welches Tropfen auf Tropfen der Empfindung hineinfiele und sich zu einem gestaltlosen Gewässer oder formlosen Brei verbände: sondern wir haben in den existirenden Wissenschaften den Beweis geliefert, dass Ordnung und Regel in unsere Anschauungswelt von den Menschen selbstthätig hineingebracht worden ist.

Unser geistiges Leben verfliesst nicht so, dass, wie die Wogen des Wasserfalles eine nach der andern über die Kante zur Tiefe sich stürzen, eine Anschauung nach der andern käme und sich über die Schwelle des Bewusstseins in den Abgrund der Vergessenheit stürzte. Dann könnte niemals etwas Aehnliches wie Wissenschaft bei dem Menschengeschlecht entsprungen sein. Andererseits gleichen die Anschauungen in ihrer Gesammtheit auch nicht einem Sacke mit Nüssen oder einem Kaleidoskope, welche, durch Zufall geschüttelt, immer neue zufällige Combinationen ihrer Stellung erzeugten, die man etwa Erkenntnisse nennen könnte.

26. Die Spontaneïtät ausgeübt an den Anschauungen ist Synthesis.

Anschauungen verbinden sich nicht selbst zu Erkenntnissen, sie werden auch nicht durch die Sinne dazu verbunden. Die Sinne liefern uns wohl die Anschauungen, aber sie setzen sie nicht zusammen.[1]) Ein blos passives Angeregtsein ist noch keine Erkenntniss. Gedanken werden uns nicht durch die Sinne übermittelt, sondern sie müssen von uns gemacht werden. Gedanken beruhen nicht blos auf Wahrnehmungen, an welche sie sich anschliessen, sondern auf Selbstthätigkeit. Gedanken gründen sich nicht auf Receptivität, sondern auf Spontaneïtät. Dieser Grundcharakter des Denkens, „nicht übermittelt zu sein," ist ein untrügliches Kennzeichen, welches uns immer leiten kann. Anschauungen zwingen sich mir

[1]) P. 658, Z. 4 v. o.

auf, und ich kann sie in keiner Weise ändern. Denken kann ich, wie ich will, falsch oder richtig, Sinn oder Unsinn; das Denken ist meine That.

27. Unterschied zwischen sinnlicher und begrifflicher Synthesis.

Es giebt auch eine gezwungene Zusammenstellung von Anschauungen in unmittelbar an einander grenzenden Räumen und Zeiten, z. B. wenn ich roth, grün und blau im Regenbogen neben einander sehe. Aber eine solche Zusammenstellung, welche ich gezwungen sehe, ist noch kein Gedanke. Der Gedanke ist keine sinnliche Zusammenstellung, sondern eine Einheit im Begriff. Erst der Begriff „drei" oder der Begriff „Farbe", welchen ich nicht durch die Anschauung empfangen, sondern in Folge der Anschauung bilden kann oder nicht, würde ein Product der Spontaneïtät sein. Diese Begriffe freilich bringt das Kind nicht mit auf die Welt, wohl aber die Fähigkeit, sie auf Grund der Anschauungen zu erzeugen. (Spontaneïtät des Denkens.) Diese Spontaneïtät muss vor allen Denkoperationen, vor allen Begriffen vorhanden sein (a priori), damit dieselben geschehen und gebildet werden können. Wir haben keine angeborenen Begriffe, aber wohl haben wir eine angeborene Fähigkeit, aus Anschauungen Begriffe und Gedanken zu erzeugen. Wir sind nicht blos anschauende, sondern auch denkende Wesen, nicht blos recipirende, sondern auch reagirende Geister, wenigstens der Möglichkeit nach, sobald wir als Kind auf die Welt kommen. Wir empfangen nicht blos die Anschauungen, sondern wir müssen sie aufnehmen und selbstthätig verwerthen, wenn Erkenntnisse entspringen sollen.

28. Die Lehre von der begrifflichen Synthesis ist die transscendentale Logik.

Das also ist die zweite Aufgabe, welche die Kritik der reinen Vernunft zu lösen hat, zu untersuchen: welche Organisation setzt das in die Welt tretende Kind vor aller sinnlichen Thätigkeit in den Stand, dass es aus den Empfindungen, welche als räumliche und zeitliche sich ihm aufdrängen, die Gedanken, Begriffe, Urtheile, Schlüsse u. s. w. entwickeln und bilden könne, mit einem Wort, damit es Verstand bekommt. Die Untersuchung über diese Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntniss heisst transscendental, und daher dieser Abschnitt, weil er nicht

die Anschauungen, sondern das Denken betrifft, die transscendentale Logik.

29. Die empirische Begriffsbildung erzeugt nicht die Sicherheit einer Wissenschaft.

Da ist man nun rasch bei der Hand, die Weisheit der empirischen Psychologie geltend zu machen. Es muss eben einfach das Kind die gleichen Eigenschaften der Anschauungen als solche erkennen können, gemeinschaftlich bezeichnen und so Begriffe schaffen, welche hernach zu Urtheilen und Schlüssen verbunden werden; das geschieht durch Ideenassociation. Das ist ja Alles längst bekannt. Sehen wir vorläufig ganz davon ab, ob die Anschauungen, wenn sie sich als roth oder blau kundgeben, auch gleich dabei mit sagen, ob sie gleich oder ungleich sind, und fragen wir nur einmal, was durch diese Erklärungen gewonnen würde. Das Kind würde sich also Begriffe bilden, ebenso gut oder schlecht, wie es die Dinge erkennt. Ob aber diese Begriffe bei einem andern Menschen dieselben wären, wäre ja mindestens höchst zweifelhaft. Und dann würde ja wieder jener Zirkel herauskommen, welcher uns keinen Schritt in der Erkenntniss der Welt weiter brächte. Wir würden uns Begriffe bilden von Dingen und dann diese Dinge den Begriffen wieder unterordnen, ohne im Mindesten zu wissen, ob wir die Natur der Gegenstände erkannt hätten; wir hätten eben nur in Gedanken gespielt. Eine Erkenntniss der Dinge kommt ja doch nicht zu Stande, wenn man über sie Beliebiges denkt, sondern nur dann, wenn man über sie so denkt, wie sie sind. Nur unter dieser Voraussetzung können wir Alle unter einander im Denken über die Dinge übereinstimmen, während andernfalls ein Jeder seine eigenen, für Andere unbrauchbaren Gedanken schafft.

Begriffe, sagten wir ja, sind nur etwas selbstthätig Abstrahirtes und können von einem Jeden beliebig construirt werden. Also würde sich Jeder seine eigene Wissenschaft construiren, welche nicht nothwendig mit der Wissenschaft eines andern Menschen übereinstimmte, jedenfalls aber nur etwas darüber enthielte, wie er die Welt auffasste, nicht aber, wie sie für Alle sei. Das aber grade ist der Charakter der Wissenschaft, dass sie für Alle gilt, und die Dinge

selbst betrifft, nicht aber meine subjectiven Auffassungen derselben. Die Erkenntniss geht auf die Objecte, ist objectiv, nicht auf die Auffassungen der einzelnen Menschen, d. h. ist nicht subjectiv.

Aus diesem einfachen Grunde schon können alle jene empirischen Untersuchungen uns gar nicht weiter bringen.[1]) Wir wollen ja wissen, was man über die Objecte denken muss, nicht was man denken kann. Das scheint nun ein Widerspruch in der blossen Forderung zu sein. Erst sagen wir, die Begriffe werden selbstthätig erzeugt, ohne Zwang der Anschauung, und dann wollen wir haben, dass Jeder gezwungen sei, bei den gleichen Anschauungen die gleichen Begriffe zu entwickeln.

30. Reine Begriffe erzeugen objective Erkenntnisse.

Aber dieser Widerspruch löst sich leicht, wenn man fragt, ob nicht alle Objecte bei allen Menschen einen bestimmten Charakter der Anschauung haben, welcher nicht subjectiv bei den Einzelnen verschieden, sondern objectiv bei Allen derselbe ist und auf der bei allen Menschen gleichen Organisation beruht, durch welche sie überhaupt befähigt werden, die Anschauung eines Objectes zu gewinnen. Also ob ein betreffendes Kind bei dem rothen Schranke, welchen sein Auge sieht, sein Denken auf das Roth, oder auf das Viereckig, oder auf das Hoch richtet, das kann ihm Niemand vorschreiben; dass aber ein jedes Kind diesen Gegenstand im Raume sehen muss, das ist über allen Zweifel erhaben, weil wir die Farbe „roth“ überhaupt nicht empfinden können, ohne etwas Räumliches vorzustellen; denn der Raum ist eine der Empfindung des Sehens nothwendige Vorstellung. Wenn das Kind also überhaupt seine Selbstthätigkeit in's Spiel setzt, so wird es in Bezug auf empirische Anschauungen, z. B. roth, leicht verschiedenartig selbstthätig sein können; in Bezug aber auf die Raumanschauung überhaupt (von deren inneren Verhältnissen und Eigenthümlichkeiten ich hier völlig absehe) wird es zwar auch selbstthätig, aber nur in der dem Weltraum eigenen Natur, Begriffe erzeugen können, welche, da ein Jeder nicht seinen eigenen, sondern den allgemeinen

[1]) P. 104, Z. 15 v. o.

Raum sieht, mit dem Raume aller Menschen übereinstimmen müssen; endlich wird es auch die Raumanschauungen der Objecte zwar selbstthätig, aber dennoch in nothwendiger Uebereinstimmung mit allen Anderen entwerfen.

Wir hätten also schon jetzt einen einfachen Weg gefunden, wie wir die Natur der Spontaneïtät ergründen können. Die Spontaneïtät soll sich geltend machen bei der Auffassung der Gegenstände. Alle Gegenstände können solche nur werden, wenn sie auf Grund einer Empfindung hin im Raum und in der Zeit angeschaut werden. Also muss sich alle Spontaneïtät auf die Ergreifung der Zeit und des Raumes, welche uns sich darbieten, richten. Die Eigenthümlichkeiten, welche sie dabei entfaltet, werden für alle Gegenstände der Wahrnehmung gelten und uns selbstthätige Begriffe ermöglichen, welche auf jeden Gegenstand Geltung haben.

31. Ein Bild für die Thätigkeiten, welche den reinen Begriffen zum Grunde liegen.

Zuerst will ich, da diese Untersuchungen auf nicht anschaubare Dinge gehen, wieder ein Bild gebrauchen, um eine allgemeine Vorstellung von dem zu geben, was zu behandeln ist.

Also ein jedes Kind bringt auf die Welt seine fünf Sinne: Auge, Ohr, Mund, Nase, Hand. Ausser diesen Organen bringt jedes Kind auch ein Gehirn mit zur Welt. Endlich sind die Organe mit dem Gehirn durch Nerven verbunden. Die Entstehung einer Anschauung hängt nun nicht blos ab von dem Dasein eines Organes, nicht blos von der Art der Reizung durch Aether- oder Tonwellen, nicht blos von der Leistungsfähigkeit der betreffenden Nerven, sondern auch von dem Zustande und der Thätigkeitsart des Gehirnes. Diese Thätigkeitsarten des Gehirnes aufzufinden, das ist im Augenblick, bildlich gesprochen, unsere Aufgabe. Wenn also z. B. das die Augen aufschlagende Kind vom Sehnerven etwas Rothes, vom Tastnerv etwas Hartes, vom Gehörnerv etwas Dumpfes zugesandt erhält, so bekommt es keine Vorstellung eines Gegenstandes, wenn es diese drei Vorstellungen isolirt für sich lässt; es muss dieselben mit einander verbinden. Das ist aber keine Thätigkeit des Augapfels, oder des Ohrs, sondern ein Vorgang im Gehirn: und es könnte sein, dass diese Thätigkeitsarten

des Gehirnes sehr verschieden wären, dass es also sehr verschiedene Arten zu verbinden und zusammen zu stellen gäbe. Nennen wir diese Thätigkeitsarten einmal die Functionen der Synthesis. Wenn das Kind nun aus den Anschauungen Begriffe gebildet hat und urtheilen will, so muss es natürlich die Begriffe auch noch mit einander verbinden. Wenn aber diese Thätigkeitsarten des Gehirns heute diese, morgen andere wären, so würden die gestern gewonnenen Anschauungen sich gar nicht mehr in gleicher Weise heute wie gestern zu einem Anschauungscomplex verbinden lassen. Daher müssen diese Functionen der Synthesis sich immer gleich bleiben, d. h. die Organisation des Gehirns muss bei dem Kinde, Jünglinge und Manne in den Grundzügen unverändert bleiben und dadurch ein sich gleich bleibendes Bewusstsein seiner selbst ermöglichen, welches immer wieder dieselbe Verbindungsweise vollzieht und wieder erkennt. Endlich werden sich zwei Menschen nie verstehen und von denselben Anschauungscomplexen reden können, wenn ihre Verbindungsthätigkeiten, d. h. die Organisation ihres Gehirns, nicht in den Grundzügen vollständig gleich wären. Diese Fähigkeiten müssen allgemein menschliche, für Jeden stabile, gleiche sein, sonst ist die Entstehung einer gemeinsamen Welt als ein Gegenstand menschlicher Erfahrung unmöglich.

32. Von der Synthesis.

Wir wollen nun vom Einfachsten anfangen und uns Rechenschaft geben über jede einzige Bedingung der Erzeugung von wissenschaftlichen Begriffen und Lehrsätzen, welche nicht subjectives Belieben sind, sondern a priori auf Objecte gehen.

Die einzige Thatsache der Erfahrung, welche wir zu Grunde legen, ist, dass die Sinne uns die Anschauungen liefern, aber nicht zusammensetzen. Wenn nun zur Erzeugung eines Begriffes oder Urtheils, ja vielleicht einer einzelnen Anschauung selbst, Anschauung an Anschauung gesetzt und in eine Einheit begriffen werden muss, so muss das Menschenkind die Fähigkeit dazu mit auf die Welt gebracht haben. Es erwirbt diese Fähigkeit nicht aus der Empfindung, sondern hat sie a priori als ein Vermögen,

welches in dem Augenblicke erwacht, in welchem die Sinnlichkeit die erste Anschauung liefert.

Wir haben also eine Synthesis a priori, welche eine Handlung der Spontaneïtät ist.[1]) Diese Zusammensetzungsthätigkeit richtet sich sowohl darauf, dass wir roth und hart auf denselben Gegenstand im Raum beziehen, z. B. auf den Schrank, als dass wir Licht (Blitz) und Ton (Donner) in der Zeitfolge mit einander zusammenfügen. Aber ehe wir zwei Empfindungen im Raum und in der Zeit zusammenfügen, müssen wir doch den Raum und die Zeit selbst erst als Anschauungen vollbracht haben, vielleicht auch zusammenfügen.[2])

33. Von der Synthesis der Apprehension.

Bedenken wir, dass man doch nicht alle Räume der Welt auf einmal sieht und nicht alle Zeiten gegenwärtig hat, so wird uns klar, dass wir in jedem Augenblick immer nur einen bestimmten Raum und eine bestimmte Zeit zur Anschauung bringen. Die Zeit rückt aber vor, und wir müssen die im folgenden Zeitpunkte erworbenen räumlichen oder zeitlichen Data an die im vorhergehenden Augenblicke erzeugten Anschauungen anreihen, nicht sowohl was ihren Inhalt betrifft, sondern auch was ihre Form als Zeit und Raum betrifft. Ich kann mir keine Linie und keine Zeit denken, ohne dass ich sie in Gedanken entwerfe und ziehe, d. h. eine Strecke zur anderen Strecke hinzufüge, denn als in einem Augenblicke enthalten ist jede Vorstellung für uns absolute Einheit.[3])

Diese Einheit kann selbst ein Mannigfaltiges zusammengeschaut haben (Synopsis) und bleibt deswegen doch genöthigt, diese rein räumliche Mannigfaltigkeit mit der im nächsten Zeitpunkt angeschauten zusammen zu ergreifen (Apprehension) und zusammenzustellen. Wir haben also in dem Ziehen von Linien und Verfolgen der Stunden eine Synthesis a priori entdeckt, welche sich nicht sowohl auf Empfindungen bezieht, sondern noch vor diesen auf die Zusammenstellung des reinen Raumes und der reinen Zeit.[4])

[1]) P. 94, Z. 6 v. o.
[2]) P. 115, Z. 6 v. o.
[3]) P. 115, Z. 15 v. u.
[4]) P. 115, Z. 3 v. u.

Diese Synthesis heisst die reine Synthesis a priori. Ihre Gesetze betreffen natürlich alle Gegenstände der Erfahrung, weil nichts Gegenstand der Erfahrung werden kann, was nicht durch Empfindung uns zugeführt wird, und es keine Empfindung giebt, welche nicht räumlich und zeitlich angeschaut wird.

34. Von der Synthesis der Reproduction.

Wenn aber in einem gegebenen Augenblicke mir eine bestimmte Anschauungsgruppe vor Augen steht, und ich würde alle vorhergehenden Anschauungsgruppen auf immer verloren haben, wenn ich z. B. das Geräusch und den Knall vom Donner hörte, aber die Anschauung Licht und Blitz und Zickzack nicht gegenwärtig hätte, so wäre doch eine Verbindung beider zu einer Naturerscheinung und einem gesetzmässig Verbundenen unmöglich.[1]) Ich muss also, um diese beiden Dinge verbinden zu können, eine Kraft besitzen, Vergangenes in die Gegenwart zu rufen (Einbildungskraft), d. h. es zu reproduciren und mit dem Gegenwärtigen zusammenzustellen (Synthesis der Reproduction der Einbildungskraft). Diese Thätigkeit darf sich wiederum nicht blos beziehen auf das Licht und den Ton, sondern auch auf die Zeiten und Räume, in welchen ich jene wahrgenommen habe.[2]) Daher hat jedes Kind, wenn es geboren wird, a priori die Fähigkeit, welche wir wissenschaftlich bezeichnen als die reine Synthesis der Reproduction der Einbildungskraft in Verbindung mit der Synthesis der reinen Apprehension.[3]) Das klingt furchtbar schwierig und ist doch so ganz einfach und klar, dass Kant selbst an dieser Stelle fast populär schreibt. Seine Worte lauten:[4]) „Nun ist offenbar, dass, wenn ich eine Linie in Gedanken ziehe, oder die Zeit von einem Mittag zum andern denken, oder auch nur eine gewisse Zahl mir vorstellen will, ich erstlich nothwendig eine dieser mannigfaltigen Vorstellungen nach der anderen

[1]) P. 116, Z. 18 v. u.
[2]) P. 117, Z. 9 v. o.
[3]) P. 117, Z. 8 v. u.
[4]) P. 117, Z. 18 v. o.

in Gedanken fassen müsse. Würde ich aber die vorhergehende (die ersten Theile der Linie, die vorhergehenden Theile der Zeit, oder die nach einander vorgestellten Einheiten) immer aus den Gedanken verlieren, und sie nicht reproduciren, indem ich zu den folgenden fortgehe, so würde niemals eine ganze Vorstellung, und keiner aller vorgenannten Gedanken, ja gar nicht einmal die reinsten und ersten Grundvorstellungen von Raum und Zeit entspringen können."

35. Von der Synthesis der Recognition.

Nun aber entsteht eine grosse neue Schwierigkeit. Bin ich denn sicher, dass die zurückgerufene (reproducirte) Vorstellung dieselbe und ganz gleiche ist, wie die einst erzeugte, als sie im Augenblicke ihrer Erzeugung sich befand? Es wäre ja möglich, dass das blosse Zurückrufen eine jede Vorstellung so veränderte, dass sie sich gar nicht mehr ähnlich sähe. Da muss es also doch geschehen können, dass ich die Vorstellung, welche ich zurückrufe (reproducire), erkenne als dieselbe, welche ich einst gehabt habe. (Synthesis der Recognition).

36. Von der Synthesis der Recognition im empirischen Begriffe.

Um diese Wiedererkenntniss zu vollziehen, müsste es natürlich irgend ein Kennzeichen geben, woran man die Dieselbigkeit oder Gleichheit erkennen könnte. Dieses Kennzeichen müsste dasjenige sein, was die beiden Anschauungen gemeinschaftlich haben. Es kann also nicht selbst ein Theil der einen oder der andern Anschauung sein; auch könnte es nicht eine dritte Anschauung sein, denn diese würde sich einfach neben die beiden ersten Anschauungen stellen. Also kann es überhaupt keine Anschauung sein. Nun nennt man dasjenige, was selbständig ein Kennzeichen ist, dass es von zwei Anschauungen ausgesagt werden kann, so dass beide ihm unterworfen sind, nicht mehr eine specielle Vorstellung, sondern eine allgemeine Vorstellung und solche allgemeine Vorstellungen, welche von den einzelnen Anschauungen ausgesagt werden können, nennt man Begriffe. So z. B. ist der Begriff „Thier" eine allgemeine Vorstellung, unter welche die beiden Anschauungen: Pferd und Vogel fallen, und dieser Begriff kann von ihnen ausgesagt werden. Wenn ich also z. B. Jemanden zu der Erinnerung bringen

wollte, was das französische Wort oiseau bedeutet, so würde ich ihm helfen, indem ich sagte: es bedeutet ein Thier, ferner ein zweibeiniges, dann ein befiedertes u. s. w. Durch diese Begriffe würde ich ihm die Gesammtanschauung reproducirbar machen, wenn er sie je besessen hat. Auf dieser Fähigkeit: durch Begriffe, welche mit Worten bezeichnet werden, einem andern Menschen Anschauungen zurückrufbar zu machen, beruht ja die ganze Sprache, mittelst deren wir uns verständigen. Es hat auch keine Schwierigkeit, dies sich vorzustellen, so lange wir im Gebiete der Empfindungen bleiben Denn wenn ein Kind „roth, blau und grün gesehen" hat, so kann es das Gemeinsame davon vorstellen und „Farbe" im Gegensatz zu „Geräusch" nennen und dann durch das Wort „Farbe" wieder veranlasst werden, eine seiner Erfahrungen in diesem Gebiete sich zurückzurufen.

37. Von der Synthesis der Recognition im reinen Begriffe.

Viel schwieriger wird dies, wenn es heisst, dass man die blosse Zeit und den blossen Raum, welche reproducirt werden, wieder erkennen soll; und doch ist dies nothwendig, damit die ersten Theile einer Stunde sich zu den letzten so fügen, dass das Ganze dieser Stunde oder Minute als Ganzes (als ein Bewusstsein)[1]) vor uns steht. Man denke der Erleichterung wegen an die Wiedererkennung einer bestimmten Länge der Zeit. Empirische Erfahrung durch die Sinne kann uns hierbei ja nicht Material zur Begriffsbildung und Abstraction bringen, weil in einer Stunde ebenso gut Farben gesehen als Töne gehört werden können. Die Stunde selbst aber kann man nicht riechen, tasten, sehen, hören, mit einem Worte nicht wahrnehmen. Das Wesen der Stunde ist unabhängig von den Empfindungen, welche in ihr gehabt werden. Die Zeit und der Raum selbst aber sind in allen Theilen gleich und bieten keine Kennzeichen zur Wiedererkennung. Wenn ich z. B. die Zeit reproduciren will, in welcher ich eine Sternschnuppe fallen sah und die Zeit, in welcher ich eine Symphonie hörte, so könnte es mir ja, wenn es keine Kennzeichen einer Zeit giebt, passiren, dass

[1]) P. 118, Z. 16 v. u.

ich die Zeit des dritten Symphoniesatzes an den Anfang der Zeit des Meteoraufsteigens setzte. So würde ich gar keine richtige Anschauung, weder in der Erinnerung, noch in der Gegenwart selbst erzeugen können. Ich kann aber auch die eine Zeit von der andern nicht durch Sinnesempfindung unterscheiden, weil es keinen Geschmack einer Stunde oder ein Tasten der Minuten giebt; denn blosse Zeit ist kein Gegenstand der Wahrnehmung. Also müssen diese Kennzeichen für die Synthesis der Theile der Zeit und des Raumes nicht dem Raume und der Zeit eigen sein, sondern der Art, wie ich die Zeittheile mit einander verknüpft habe, d. h. die Synthesis muss Arten haben, sie muss sich auf bestimmte Weise vollziehen, und diese Weise, wie sich die Synthesis vollzogen hat, muss durch einen Begriff ausgedrückt werden, mittelst dessen sie wieder erkannt werden kann. Diese Art und Weise, Zeit zu synthesiren, ist aber nicht selbst eine Zeit, nicht selbst eine Anschauung, sondern ein Begriff, welcher die Art der Zusammensetzung der Zeit wiedererkennbar macht.[1])

38. Von den Arten der Synthesis der Recognition im reinen Begriffe

Solche Begriffe stammen also nicht aus der Zeit, sondern sie stammen aus der Natur der Synthesis und heissen darum: die Functionen der Synthesis. Solche Functionen sind allgemeine Vorstellungen über die Art der Zusammensetzbarkeit der Zeit, sie sind Einheiten der Handlungsart der Synthesis, sie sind vor der Zeit, a priori, und sind nicht aus der Erfahrung erborgt, sie sind reine Begriffe.[2]) Ein reiner Begriff also ist die allgemeine Vorstellung von der Einheit der Handlungsart der Synthesis, und zwar zunächst in Bezug auf die Zeit.

39. Ein Bild von den Arten der Verbindung sowohl zu Urtheilen als zu Anschauungen.

Ich will, um die verschiedenen Charaktere der Arten der Synthesis erkennbar zu machen und dadurch das Verständniss des nothwendig abstracten Sprachgebrauches zu erleichtern, mich des nachfolgenden Bildes bedienen: Ein jeder Mensch, welcher sich einmal sein Halstuch gebunden und eine Schleife fertig gebracht hat, wird wissen,

[1]) P. 120, Z. 8 v. o. ff.
[2]) P. 95, Z. 5 v. u.

dass die Art, das Band zu einer Schleife durcheinander zu schlingen, eine ganz andere ist, als ob man einen gewöhnlichen Knoten macht. Diese Arten zu verbinden bezeichnen wir natürlich auch mit besonderen Namen, z. B. Schleife, Schlinge, Knoten, Oese u. s. w., und charakterisiren so den einheitlichen Gedanken, welcher die Art der Verknüpfung regelt. Wenn ich also Jemandem sage: mache eine Schleife, so weiss er, wie er die Theile des Bandes zu legen hat. So suchen wir jetzt die einheitlichen Gedanken, welche uns sagen, wie die Theile einer bestimmten zurückzurufenden Zeit verknüpft werden, damit wir durch diese Gedanken im Stande sind, — um grobbildlich weiter zu reden — einen Knoten oder eine Schleife der Zeit wieder herzustellen. Es versteht sich von selbst, dass dieses Raumbild hier nicht ganz passt; aber ich müsste ja vorgreifen, wenn ich die wirklichen Arten der Verknüpfung der Zeit erwähnte. Der Leser soll ja nur Kant mit mir verstehen lernen.

Wie sollen wir nun diese Arten und Handlungsweisen der reinen Synthesis in Bezug auf die mögliche Zusammenstellung der Zeit finden? Aus der Erfahrung der Sinne können wir kein Material gewinnen, aus der Zeit selbst und ihrer Natur auch nicht, denn diese ist sich in allen Theilen gleich.

40. Vom Principe der Auffindung der Arten der Synthesis.

Nun kommt Kant auf einen einfachen und grossartigen Gedanken; er findet, dass die Synthesis selbst eine Aeusserung der Spontaneität sei,[1]) d. h. die Sinne liefern die Anschauungen, aber sie setzen sie nicht zusammen, sondern wir selbst thun dies. Würde es also unabhängig von jeder Anschauung des Menschen irgend eine Selbstthätigkeit des Menschen geben, so würden wir bei dieser lernen können, wie vielfach sie sei und welche Arten sie habe.

Nun giebt es eine solche Thätigkeit, und diese ist das Urtheilen, das Zusammensetzen zweier Begriffe zu einem Urtheile. Diese Synthesis ist absolut spontan; denn ich kann Begriffe zusammensetzen, wie ich will; ob dabei Sinn oder

[1]) P. 114, Z. 17 v. o.

Unsinn herauskommt, das ist gleich; ich bin vollständig spontan. Ich kann sagen: der Vogel ist Gold; ich kann sagen: das Dreieck ist todt. Ebenso wie solchen Unsinn kann ich auch Begriffe zusammensetzen, die Sinn haben: der Mensch ist unsterblich, oder Karl kann krank sein. Wenn ich also nun untersuche, wie viel Arten es giebt, Begriffe zu Urtheilen zu verbinden (synthesiren), so finde ich, auf wie viel Arten ich spontan synthesiren kann.

41. Von den Arten zu urtheilen in Beispielen.

Ohne Rücksicht also auf den Inhalt des Urtheils habe ich das Augenmerk zu richten auf die Form des Urtheils und nachzusehen, wie viel Urtheilsarten, Urtheilsformen es giebt. Das ist das einheitliche Princip,[1]) aus welchem an der Hand der Urtheilsarten ganz allein die Arten der Synthesis a priori, als der einzigen spontanen Thätigkeit des Menschen, entdeckt werden können.

Die Wissenschaft, welche sich mit den Arten der Urtheile beschäftigt hat, heisst die „formale Logik“, und ist von Aristoteles gegründet und im Mittelalter vielfach durchgearbeitet. An diese lehnt sich Kant an und nimmt mit geringen Veränderungen auf, was sie ihm bietet. Da findet er, dass es 12 Arten, Begriffe zu Urtheilen zu verbinden, gebe. Diese 12 Arten werden in der formalen Logik zu je dreien unter 4 Oberarten subsumirt. Wir können also sagen: es giebt 4 Ober- und 12 Unterarten zu urtheilen. Die erste Oberart ist bezeichnet durch die drei Urtheile:

1. **Ein** Bürger
2. **Viele** Bürger } führen die Regierung des Staates.
3. **Alle** Bürger

Die zweite Art lautet:

4. Der Vogel ist **sterblich.**
5. Der Mensch ist **unsterblich.**
6. Der Stein ist **nicht** sterblich.

Die dritte Art lautet:

7. Es ist eine vollkommene **Gerechtigkeit** da.
8. **Wenn** eine vollkommene Gerechtigkeit da ist, **so** wird der beharrlich Böse **bestraft.**

[1]) P. 87, Z. 16 v. u.

9. **Entweder** es ist eine vollkommene Gerechtigkeit da, **oder** die Welt ist dem Zufall unterworfen.

Die vierte Art lautet:

10. Der Stein **wird** gesehen.
11. Der Stein **kann** gesehen werden.
12. Der Stein **muss** gesehen werden.

42. Von den Arten zu urtheilen in Bezeichnungen.

Die formale Logik bezeichnet nun diese 12 Arten eines Urtheiles als

einzelne,	bejahende,
besondere,	unendliche,
allgemeine,	verneinende,
kategorische,	assertorische,
hypothetische,	problematische,
disjunctive,	apodiktische.

Es liegt uns nun an diesen Arten zu urtheilen gar nichts, als nur, dass wir aus ihnen den Gesichtspunkt kennen lernen wollen, auf welchen hin die Verknüpfung der Begriffe zu der Einheit des Urtheiles geschehen ist, weil diese Verknüpfung eine spontane ist und wir die Begriffe daraus ableiten wollen, welche die eine Art der Spontaneïtät oder Synthesis von der andern Art unterscheidbar und wieder erkennbar machen.

43. Die Namen für die möglichen Functionen der Verbindung (Kategorien).

Bezeichnet man also die Art der Einheit der Verknüpfung mit Namen, welche in den Urtheilsarten:

Ein A = B,
Viele A = B,
Alle A = B,

enthalten ist, so sieht man, dass sie auf die **Quantität** gehen und dass es drei Arten der Functionen der Synthesis der Begriffe zu einem Urtheile giebt, nämlich: Einheit, Vielheit und Allheit. Ein solches Wort, welches eine Art der Aussage, das ist eine Art der Verknüpfung von Begriffen bezeichnet, nennt Kant griechisch eine Kategorie. Dieses Wort bezeichnet also den Begriff von einer Thätigkeitsart der Verbindung; es bezeichnet den Begriff von einer Function der Synthesis, welche ebenso gut die Verbindung von Begriffen regeln kann, wie die Verbindung von Zeittheilen.

Die drei ersten Kategorien gaben uns also Antwort auf die Frage: wie gross?

Die Urtheile dagegen: A ist **B,**
A ist **Non- B,**
A ist **nicht B,**
sagen uns, wie beschaffen A ist und behandeln also die Qualität. Diese ist auch dreifach, und die Kategorien werden Position, Limitation und Negation genannt.

Die dritte Art zu urtheilen: A ist **B,**
Wenn A ist, **so** ist **B,**
Entweder A ist, **oder** B ist,
verknüpft die Begriffe in Bezug auf ihr gegenseitiges Verhältniss, sei es der Substanz zum Accidenz, der Ursache zur Wirkung oder der Wechselwirkung. Denn was heisst die Verbindung: wenn A ist, so ist B, anderes als A ist Ursache von B?

Der Gesichtspunkt endlich, unter welchen die Urtheile:
A **ist** B (ist nicht),
A **kann** B sein (kann nicht sein),
A **muss** B sein (muss nicht sein),
fallen, wird genannt die Modalität der Urtheile und ist eine dreifache, nämlich: Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit.

44. Angriffe gegen die Kategorientafel.

Da haben wir also die berüchtigten reinen Begriffe oder Kategorien gefunden. Wie viel Unverstand hat sich an diese geknüpft! Zuerst hat man sie für angeborene Begriffe gehalten, als ob ein jedes Kind, wenn es auf die Welt käme, gleich eine Stammtafel der allerabstractesten Begriffe im Kopfe hätte, während sie in Wahrheit die Bezeichnungen für die Arten sind, wie ein Kind eine Anschauung, welche es jemals gehabt hat, mit einer späteren zusammenfügt. Es sind die Bezeichnungen für die Arten der Verbindungsthätigkeiten der Anschauungen unter einander, welche nicht aus den Anschauungen entspringen, sondern dieselben ergreifen und ordnen.

Dann hat man sich mit vieler Vorliebe recht gelehrt gezeigt in der Frage: Wer steht uns nun dafür, dass wir jetzt alle diese verbindenden Thätigkeiten kennen? Es

können doch noch mehr sein, oder vielleicht können wir je 4 aufeinander reduciren, ja vielleicht sogar alle Kategorien aus einer einzigen ableiten!? Den letzten Versuch hat Schopenhauer[1]) angestellt und gar nicht bemerkt, wie er sich die Begriffe, welche er ableiten wollte, immer selbst unterschob. Aber es war ja so bequem, den ganzen Apparat der menschlichen Erkenntniss in drei Worten zu haben: Raum, Zeit und Causalität. Wer aber befürchtet, dass wir die Kategorien nicht alle besitzen, nun, der bringe doch eine neue! Vielleicht hat Kant die Urtheilsarten des Aristoteles nicht genau genug durchforscht. So mache er es besser! Oder vielleicht ist der Betreffende klüger als Aristoteles in seinem Organon und findet noch Denkoperationen auf, welche die Logiker seit 2000 Jahren nicht gefunden haben. Er soll sehr willkommen sein! So lange aber Jemand dem Aehnliches nicht aufzufinden vermag, so gleicht er dem Geographen, welcher behauptete, wir hätten zwar die fünf Erdtheile gefunden, aber es könnte ja doch vielleicht noch einen sechsten und siebenten u. s. w. geben. Das ist eben ein blosses Gelehrtthun ohne die factische Unterlage eines wirklichen Wissens. Wo heut wie seit Tausenden von Jahren Millionen von Menschen denken, vor Gericht streiten und Bücher schreiben, da sollte man doch wohl meinen, dass genug Material vorläge, um die Arten zu urtheilen ausfindig machen zu können, zumal da sie bei allen Menschen gleich sein müssen, weil sonst keiner den andern verstehen könnte. Wenn aber einer jener gelehrten Herren wirklich noch eine neue Urtheilsform brächte, so würde er entweder sie für sich behalten müssen, weil wir sie ihm nicht nachdenken könnten, oder alle Logiker wären bis jetzt so unaufmerksam gewesen, die Urtheilsart, welche sie immer gebrauchen, nicht bemerkt zu haben. Diese Behauptung wäre noch einfältiger, als wenn Jemand vorgeben wollte, alle Menschen könnten ja wohl noch einen elften und zwölften Finger an der Hand haben, welchen wir blos

[1]) Arthur Schopenhauer. Die Welt als Wille und Vorstellung. Leipzig, Brockhaus 1859. P. 39 ff.

noch nicht bemerkt hätten, oder wir hätten noch eine zweite Nase, auf welche wir bisher blos noch nicht geachtet hätten.

Hierdurch ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass, wenn auch alle Logiker nur dieselben Urtheilsformen vor sich liegen haben, sie dieselben doch verschieden ordnen und gruppiren können; vielleicht sogar verschiedene Namen und Unterabtheilungen sich gestatten, wie denn Kant selbst in Bezug auf das vorliegende logische Material, was die gewöhnliche Technik der Logiker betrifft, von seinen Vorgängern mehrfach abgewichen ist.[1])

45. Von der Beziehung der Einheit der reinen Synthesis auf die reine Anschauung.

Jetzt können wir uns zu unserem Bilde (Nr. 31) zurückwenden. Das Kind hat ein Gehirn, welches die von den Organnerven kommenden Reize zusammenstellt, auf einander bezieht und verarbeitet. Die Thätigkeitsarten der Zusammenstellung sind die eigenthümlichen Verrichtungen, welche der Natur des Gehirns im Gegensatze zur Natur der Sinnesorgane specifisch eigen sind. Solche Arten der Gehirnthätigkeiten können wir in so grosser Anzahl feststellen, als wir bei der von den Sinnen gänzlich unabhängigen Urtheilsbildung empirisch auffinden. Deren waren 12:

Einheit, Realität, Substanz und Accidenz,
Vielheit, Limitation, Ursache und Wirkung,
Allheit, Negation, Wechselwirkung,
Dasein — Nichtsein,
Möglichkeit — Unmöglichkeit,
Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

Wenn also nun ein Reiz von Organnerven kommt, ruft derselbe zuerst die Raum- und Zeitanschauung sich herbei, und diese bedarf, weil wir nicht blos Punkte sehen, einer Art der Zusammensetzung, d. h. einer Thätigkeitsart des Gehirns, welche, wenn wir sie mit ihrem Namen bezeichnen, nothwendig unter einer der 12 Kategorien sich aufgeführt findet, weil wir andere Arten der Zusammensetzung nicht kennen und selbst in der freiesten, spontansten Art zusammen zu setzen nicht auffinden konnten. In dieser

[1]) P. 90, Z. 1 v. o.

zwölffachen Art kann das Gehirn auf den Reiz der Nerven reagiren und wird dann eine Vorstellung erzeugen, welche die blosse, zwölffach gestaltbare Form ist, in welcher der Inhalt des Reizes als ein Empfundenes sich zeigt und wieder erkennbar wird. Eine solche Zeitform, welche durch eine mitwirkende Thätigkeit der Synthesis ihre bestimmte Art bekommen hat und die Form ist, in welcher sich der Gegenstand der Empfindung anschaubar macht, nennt Kant ein „Schema“ [1]) und die Wissenschaft davon den „Schematismus des reinen Verstandes“.

Diese Schemata sind die ersten Gewebe, welche auf dem Webstuhle des menschlichen Geistes zu Stande kommen, sobald die Empfindung sich regt.

In ihnen ist die Kette des Gewebes zum ersten Male mit dem Schusse verknüpft; sie enthalten nicht blos, was uns gegeben ist, sondern auch, wie wir das Gegebene nach den uns angeborenen Fähigkeiten erfassen und festhalten; sie sind nicht blos übermittelt und passiv aufgenommen, sondern von unserm Verstande ergriffen und mit ihm durchsetzt; sie sind nicht mehr blinde Anschauungen, sondern Anschauungen, bei denen man sich etwas denken kann, nämlich die Art, wie sie durch den Verstand, durch uns selbst als reagirende Geister zusammengesetzt wurden. Sie sind die ersten Producte des Ineinandergreifens unserer Organ- und Gehirnthätigkeit, unserer Receptivität und Spontaneität. Wer diese Schemata nicht bilden könnte, der wäre unfähig, die sinnliche Welt zu erfassen, zu verstehen und intellectuell zu machen, der wäre in einem Chaos von Empfindungen, welches keine Unterschiede in sich böte, bei denen man sich nichts denken, die man nicht in eigenthümlicher Weise zusammensetzen könnte, die man in ihrer Aufeinanderfolge nicht (wie z. B. Blitz und Donner) [2]) wieder erkennen könnte. Es sind die ersten Regungen und Producte der beiden Seiten des menschlichen Erkenntnissvermögens, angeregt und selbstthätig zu

[1]) P. 143 ff.
[2]) P. 107, Z. 13 v. u.

sein und beides zu einer Vorstellungsart zu verschmelzen. Nehmen wir diese Schemata einmal der Reihe nach durch.

46. Vom Schema der Quantität.

Wir sagen, ein Kind, welches zum ersten Male hört, nimmt die Schläge der Glocke wahr, welche die Mittagsstunde verkündigen. Wann wird dieses Kind im Stande sein, sich dieser Thatsache genau zu erinnern, sie fest zu halten und einem Andern so zu übermitteln, dass der Andere den von ihm auch erlebten Vorgang erkennt und beide über das gleiche Object, die gleiche Thatsache als ein Ereigniss in der Welt übereinstimmen können; denn das Alles ist nöthig, um aus empirischen Wahrnehmungen Lehrsätze der Wissenschaft zu bilden.

Das Kind wird also zuerst den Klang zu irgend einer Zeit empfinden müssen. Würde nun beim zweiten Schlage der erste vergessen sein, so würde jeder Schlag isolirt stehen und der Mittags-Glockenschlag nicht als Wahrnehmung zu Stande kommen. Es muss also der erste Glockenschlag mit dem zweiten synthesirt und zu einer Einheit zusammengefasst werden. Diese Einheit bezieht sich nicht blos auf die Empfindung des Hörens, sondern auch auf die Zeit, in welcher gehört wurde. Wenn die folgenden Schläge kommen, so wird also die Einheit der Zeit eines jeden Schlages und der dazwischen liegenden Zeit zu der folgenden Einheit hinzugefügt werden und das Ganze in ein Erkenntniss verbunden werden müssen. Das Erkenntniss im Begriffe, dass ich nicht blos Etwas vor mir habe, sondern die Synthesis eines Mannigfaltigen, Gleichartigen, welches ich nach einander erzeugt habe, ist aber enthalten im Begriffe der Quantität oder der Grösse. Sobald ich ein Gleichartiges zu einem Gleichartigen hinzuthue und dies Beides in eine gedachte Einheit zusammenfasse, so denke ich, dass ich eine zerlegbare Grösse vor mir habe; und umgekehrt, wenn ich Jemandem mittheile, dass ich die Grösse eines Gegenstandes gesehen habe, so weiss er, dass dieser Gegenstand aus gleichartigen Theilen besteht.[1]) Aber dieses ist noch nicht genug. Wenn das

[1]) P. 145, Z. 6 v. u.

Kind nun sagte: ich habe ein Quantum von Tönen gehört, so würde der Andere doch nicht wissen, welches Quantum. Es muss also die jedesmalige Synthesis als geschehen markirt und im Fortschreiten der Zeit mit Namen bezeichnet werden, d. h. es muss gezählt werden. Sobald das Kind den Begriff der Zahl bilden und benennen kann, ist es im Stande, sich und Jedermann zur Erinnerung zu bringen, dass es eins, zwei, drei, oder zwölf geschlagen habe; die Zahl ist aber nichts Anderes, als die Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen zu einer angebbaren, in der Zeit successiv darstellbaren Grösse. Würde das Kind den Begriff der Grösse, d. i. der gedachten Einheit der Synthesis des Gleichartigen, nicht besitzen, so würde wohl Gleichartiges empfunden und auch nach einander wahrgenommen werden können, aber dieses wäre in Betreff seiner bestimmten Grösse nicht recognoscirbar. Recognoscirbar als „gleichartig“ und „dasselbe“ ist es aber nicht durch eine Anschauung, sondern durch einen Denkact. Sobald also das Gehirn thätig wird, weil eine Anzahl von Wahrnehmungen es erregen und diese Thätigkeit der Zusammensetzung den Begriff einer in gleiche Zeittheile zerlegbaren Grösse hervorbringt, kommt die Einheit der Zusammensetzung durch die Thätigkeit des Centralorgans zu Stande, welche nicht selbst Anschauung ist, sondern als die durch den Verstand hinzugethane begriffliche Einheit bezeichnet wird. Wir nennen das Resultat dieser Function der Synthesis die Grösse, und diese ausgedrückt in der Benennung der einzelnen gleichartigen Theile, welche in der Zeit erzeugt sind, nennen wir die Zahl. Die Zahl also ist das Schema der Grösse, sie ist gedacht, weil sie eine Einheit des Gleichartigen ist; sie ist sinnlich, weil sie die einzelne Erzeugung in der Production der Theile der Zeit, angebbar, sinnlich detaillirbar enthält.[1])

Das geistige Leben eines Kindes ist also im Punkt der Grössen zur Wissenschaft unbrauchbar, so lange das Kind nicht zählen kann. Seine Erinnerungen sind unsicher, so

[1]) P. 142, Z. 4 v. u.

lange es dieselben, was ihre Grösse betrifft, nicht in Zahlen angeben kann. Denn kein Mensch könnte das Kind verstehen und könnte controliren, was das Kind gesehen und gehört hat; das Kind selbst wüsste auch nicht, ob Dasjenige, dessen es sich erinnerte, dasselbe wäre, wie Dasjenige, was es gehört hat. Wenn aber der Begriff der Zahl entsprungen ist, indem sich die Thätigkeitsart „Synthesis des Gleichartigen“ mit dem Begriffe der Einheit dieser Synthesis, d. i. wenn der Begriff des Quantums oder der Grösse sich verbunden hat zu sinnlich detaillirbarem Quantum: dann versteht jeder Mensch sich selbst und andere, weil weder die Recipirung der Zeit, noch die Synthesis, noch die Wiedererkennung der gleichartigen Theile im Begriff der Grösse einem einzelnen Menschen ausschliesslich eigen ist, noch irgend einem Menschen fehlen, noch bei irgend zwei Menschen verschieden sein kann. Dann ist die Erkenntniss eine feste, nicht mehr subjective, sondern eine objective, weil sie bei Allen gleich ist und Alle mit einander in Bezug auf die Zahl 12 übereinstimmen. Die Gesetze der Zahl gelten dann natürlich unverbrüchlich für Alles, was in der Zeit wahrgenommen wird, weil die mittheilbare Wahrnehmung überhaupt nicht zu Stande kommen kann ohne die festgestellte Einheit der Synthesis der Grösse in der Mannigfaltigkeit der Zeitanschauung.

47. Vom Schema der Qualität.

Gehen wir zum Schema der zweiten Kategoriengruppe über, zum Schema der Qualität.

Wenn die reinen, unterschiedlosen Theile der Zeit verknüpft wurden, so mussten sie durch den reinen Begriff der Grösse, als den der Einheit eines mannigfaltigen Gleichartigen, zusammengehalten werden und wurden so im Denken und Anschauen wiederfindbar. Aber die Zeittheile sind ja nicht blos rein, sondern sie sind erfüllt durch die Empfindung, welche sich die Zeitsetzung herbeizwingt. Die Empfindung „roth“ wird aber nicht in mir gefühlt, sondern ausser mir gesehen als etwas Rothes im Raume. Dasjenige, was wir auf Grund unserer Empfindung im Raume wahrnehmen, nennen wir das Reale der Dinge. Sobald nun nicht blos die leeren oder gleich-

erfüllten Theile der Zeit, sondern beliebig erfüllte, zur Einheit des Begriffs verknüpft werden, so wird die Art der Erfüllung des Zeitaugenblickes zu fixiren sein, damit ich mich desselben erinnern und ein Anderer mir in meiner Darstellung und meinem Berichte folgen kann, weil wir uns sonst nicht verstehen können. Die Art nun, wie innerhalb eines Zeittheiles die Empfindung variiren und uns demgemäss in der Welt verschiedene Realitäten zeigen kann, heisst die Qualität der Gegenstände, und diese ist wiederum nicht mittheilbar, wenn man nicht in ihr die Grösse und Art des Angeregtseins durch Zahlen bestimmen kann. Die Grösse aber, welche die Qualität misst, nennt man den Grad. Erst dann also sind Wahrnehmungen erinnerbar, wenn sie durch die Thätigkeiten der Grösse der Qualitätsempfindung geeignet sind, im Begriffe des Grades wieder erkannt zu werden.[1]) Wir Menschen unter einander haben keine Weise, uns über die Gegenstände der Empfindung anders zu verständigen, als wenn wir das Reale, welches wir auf Grund unserer Empfindung im Raume sehen, im Grade messen. Wenn mir Jemand sagt, es sei hell oder dunkel, warm oder kalt, so kann ich ihm im Allgemeinen folgen; erst dann, oder wenn er sagt: Wir haben 12 Grad Réaumur, weiss ich genau, welche Temperatur er gemeint hat. Nur wer seine Empfindungsgegenstände durch den Grad denkend beherrscht, kann Wissenschaft treiben.

48. Von den Schematen der Relation.

Gehen wir zu den Schematen der dritten Kategoriengruppe über, zu den Schematen der Relation. An ihnen wird auch für den des abstracten Denkens wenig Gewohnten die Nothwendigkeit einer Einheit der Synthesis im Begriffe klar. Die abgehandelten beiden Schemata betrafen die Einheit der Art des Bewusstseins in der Synthesis einer einzelnen Anschauung, damit sie reproducirbar werde. Aber was wird denn aus unserm geistigen Leben, wenn wir nun ein solches Gewühl von erinnerbaren und wieder erkennbaren Vorstellungen besitzen? Die Gegenwart, in

[1]) P. 146, Z. 5 v. o. ff.

welcher wir leben, ist doch nur ein Zeitpunkt; und immer nur einander folgend, werden die Empfindungen durch die Gegenstände bei uns angeregt, um wiederum zu weichen und gleichsam in eine unzugängliche Höhle zu fallen, wo sie, wer weiss wie, durch einander gewürfelt, oder in stattliche ordnende Kasten gepackt, ihrer Auferweckung harren. Während der Zeit, dass das Erinnerbare sich so in seinem latenten Zustande befindet, fliessen aber die Wogen der Empfindung immer weiter in uns hinein, wie der Brunnen in einen Trog des Dorfes. Aber auf diese Weise wird wohl ein Wasserfall von Vorstellungen und eine Rumpelkammer von Erinnerungen erzeugt; jedoch eine in sich gefestete, jedem Menschen mittheilbare, von dem Abfluss unserer Vorstellungen unabhängige, objective Welt der Gegenstände im Raum, welche empfunden werden können, entspringt auf diese Weise nicht in dem Kopfe eines Kindes und bleibt nicht in dem Geiste eines Mannes.

Nun kann ich wohl angeben, wie sich der Reihe nach meine Vorstellungen folgen und folgten, aber das Folgen der Vorstellungen ist doch nicht auch das Folgen der Gegenstände, und wenn meine Empfindungen einander folgen, so folgen sich doch nicht auch die empfundenen Gegenstände. Ich sehe also jetzt das Grün der Berge, das Roth des Schrankes und das Blau des Himmels. Diese Empfindungen habe ich nach einander und dadurch auch die Wahrnehmung der Gegenstände nach einander. Aber werde ich denn auf Grund dessen behaupten, dass, wie die Empfindung und Wahrnehmung des Grünen vor der des Blauen war, auch die Berge selbst vor dem Himmel sind? Die Wahrnehmungen sind vor einander, aber doch nicht die Gegenstände. Ein anderer Mensch hat zuerst das Blau des Himmels und dann das Grün der Berge bemerkt, und würde demnach glauben dürfen, der Himmel sei früher als die Berge. Oder will man ganz klar sehen, dass der Abfluss meiner Empfindung nicht der Abfluss meiner Gegenstände ist, so denke man daran, dass wir in der Schule zuerst die Geschichte unseres deutschen Vaterlandes lernten und dann die Geschichte der Aegypter;

darum sind doch aber die Aegypter nicht später gewesen als die Deutschen. Woran habe ich denn das Kennzeichen, dass die eine Vorstellung, welche ich gehabt habe, früher war als die andere, und dass der eine Gegenstand meiner Vorstellung früher war, der Blitz z. B. als der Donner? Die blosse Zeit und Zeitfolge kann ich ja nicht empfinden, sondern das Grüne, Rothe, Harte, Weisse empfinde ich. Die Zeit selbst läuft immerfort wie ein Wasserfall, wie kann ich denn irgend einen Zeitpunkt bestimmen! Da muss doch offenbar ein Drittes sein, welches der Zeit nicht unterworfen ist, in welchem ich mich orientiren kann, damit ich im Stande bin, zwei Wogen des Wasserfalles so auf einander zu beziehen (Relation), dass ihre Verbindung (Synthesis) mit einander gesichert ist. Dieses Dritte kann aber etwa keine von der Zeitentwerfung des Einzelnen unabhängige, sogenannte objective Zeit sein, denn diese kann ja niemand riechen oder tasten oder wahrnehmen und kennt kein Mensch. Es kann überhaupt gar keine Anschauung sein; denn diese verfliesst ja fortwährend selbst, wie die Zeit, in welcher sie angeschaut wird. Es muss also ein reiner Begriff der Synthesis der Erscheinungen in der Zeit sein, welcher die Art angiebt, wie die Wahrnehmungen sich mit einander verbinden, und dieselben so bezeichnet, dass ich sie immer wieder erkenne, und jeder Andere eben so gut wie ich. Statt noch weiterer Auseinandersetzungen will ich also jetzt thatsächlich einmal zwischen meinem Leser und mir Ordnung erzeugen, über welche wir übereinstimmen, und welche keine Ordnung mehr blos unserer Vorstellung, sondern der Gegenstände selbst ist.

Ich rufe ihm also drei Erinnerungsbilder wach: das seines gestorbenen Sohnes, seines gestorbenen Vaters und das seiner selbst, als er 30 Jahre war. Durch diese meine Worte hat mein Leser die Vorstellung des Enkels früher als die des Grossvaters gehabt. Lebte nun darum der Enkel auch früher als der Grossvater? Nimmermehr! Wie könnte ich es nun anfangen, um Jeden zu zwingen, dass er, wie auch die Reihenfolge der Erzeugung der Vorstellung

wäre, die Reihe der Existenzen in der Welt mit mir gleich dächte und die Drei: Sohn, Grossvater und Vater gleich ordnete? Sehr einfach! Sobald ich ihm sage: der Grossvater erzeugte den Vater (war Ursache desselben); der Vater war Ursache des Sohnes. Unter diesem Begriff Ursache ist die Stelle zweier mit einander verbundener Vorstellungen ganz genau fixirt.[1]) Sobald ich vom Donner und Blitz rede und ich Jemanden zwingen will, diese beiden Erscheinungen in gleicher Reihenfolge, wie ich, zu erinnern und invariabel objectiv in der Zeitfolge zu bestimmen, sage ich: der Blitz ist Ursache des Donners. Durch diesen reinen Begriff bringe ich Ordnung in die Erscheinungen.[2]) Dieser reine Begriff ist eine Function der Synthesis, welche eine Art anzeigt, wie man Vorstellungen mit einander verbinden kann; und, sobald er sich nur richtet auf zwei Zeittheile, so nennt man die Art der Synthesis, nach welcher ein Zeittheil mit dem andern zwingend verbunden ist, als Ursache „vor", als Wirkung „nach". Der Begriff der Ursache entspringt nicht aus der Wahrnehmung: nach und vor; denn diese ist beliebig in der Erinnerung; sondern er regelt die Wahrnehmung in ihrer Zeitfolge, so dass sie in der Erinnerung nicht mehr beliebig ist. Er macht eine Reihenfolge von „vor und nach" erinnerbar und erzwingbar. Wenn wir daher in dem Strome der Zeit, welcher über die Kante der Gegenwart in den Abgrund der Erinnerung stürzt, objective Ordnung schaffen wollen, so sagen wir: Kaiser Wilhelm I. wurde erzeugt durch Friedrich Wilhelm III. und er zeugte Friedrich Wilhelm, welcher Wilhelm zum Sohn hatte. Da haben wir dreimal den Begriff der Ursache im Begriff der Erzeugung gebraucht, und nun wissen wir die Geburtszeiten dieser Fürsten genau zu bestimmen.

Vor Wilhelm war Friedrich Wilhelm, vor Friedrich Wilhelm war Kaiser Wilhelm I., vor Kaiser Wilhelm war Friedrich Wilhelm III.

---

[1]) P. 146, Z. 1 v. u.
[2]) P. 124, Z. 1 v. u.

Auf diese Weise construiren wir von einer gegebenen Gegenwart, welche in den Abgrund stürzt, die ganze objective Reihenfolge der Ereignisse in der Vergangenheit; und Jeder versteht uns, dass wir nicht mit dem Spiel unserer Gedanken blos zu thun haben, welche bei einem Jeden verschieden sind, sondern mit der Reihenfolge der Ereignisse der Welt, welche für Jeden objectiv die gleiche Ordnung haben. So bringt die Function der Synthesis „Ursache und Wirkung" als reine Begriffe, eingewebt in die Anschauung der Zeit, das Schema „vor und nach" zu Stande. So lange ein Kind diese Function des Gehirns nicht auf die Erscheinungen anwenden und die reine Form der Zeit damit durchsetzen kann, taumeln seine Erinnerungen im Abfluss der Zeit und Vergangenheit und sind zu keiner objectiven, wissenschaftlichen Verwendung möglich.

Würde nun aber ein Menschenkind nur diese eine Art besitzen, den Vorstellungen in der Zeit eine bestimmte Ordnung zu geben, so würden alle Gegenstände der Welt in einer Kette liegen, ähnlich wie die Knoten an einem Tau. So ist es aber nicht! Das Blau des Himmels, welches ich vor dem Roth des Schrankes sehe, kann ich als denselben Gegenstand: blauer Himmel wieder nach dem rothen Schranke wahrnehmen; dagegen kann ich den Blitz, welchen ich vor dem Donner gesehen habe, nicht, wenn ich will, nach diesem Donner noch einmal sehen. Die Vorstellungen kann ich in der Erinnerung vertauschen, jedoch nicht die Dinge und Gegenstände in der Anschauung. Wie bezeichne ich nun das zeitliche Verhältniss zweier Gegenstände, wenn mir dieselben nicht blos, wie in der Empfindung, stets vor und nach einander, sondern derartig gegeben werden, dass ich von dem einen zum andern beliebig übergehen und in umgekehrter Reihenfolge zu eben denselben Gegenständen wieder zurückkehren kann? Um diese Ordnung der Gegenstände, wie sie ja alle Dinge im Raum einnehmen, zwingend für uns selbst und Andere zu erzeugen, besitzen wir Menschen die Function der Verbindung, welche wir Wechselwirkung nennen.[1])

---

[1]) P. 147, Z. 5 v. o.

Sobald zwei Gegenstände in Wechselwirkung stehen, sind wir befreit von dem Zwange, die Zeit, in welcher wir den einen anschauen, vor oder nach der Zeit zu setzen, in welcher wir den andern anschauen. Wir sagen dann, die Gegenstände sind zugleich, wenn die Empfindungen durch sie so angeregt werden, dass ihre Zeiten zwar dies Mal nach einander seiend, ein anderes Mal auch vor einander sein könnten. Ob ich meine Betrachtung bei dem Monde oder der Sonne anhebe, so werden die Anschauungen einander folgen, die Gegenstände aber, sobald sie durch den reinen Begriff der Wechselwirkung ihre Zeitbestimmung bekommen haben, werden als „zugleich" erklärt werden.

So lange ein Kind seine Empfindungen in der Zeit nicht durch die Function der Wechselwirkung unter einander bestimmen könnte, würde die Welt der Gegenstände im Raume nicht wie ein gleichzeitiges Ganzes vor ihm liegen, und jeder Gegenstand, den es zum zweiten Male träfe, würde ihm durch den vorhergehenden Gegenstand geschaffen erscheinen wie der Donner durch den Blitz, aber nicht ebenbürtig und gleichzeitig im Dasein wie Sonne, Mond und Sterne. Das Zugleichsein der Gegenstände im Raume, ja die räumliche Anschauung selbst, wäre nicht möglich, weil alle Theile des Raumes in der Zeitanschauung verflliessen. Aber selbst diese Aneinanderkoppelung zweier Erscheinungen in ihrer Verbindung in der Zeit würde noch nicht genügen; denn diese Verbindungsarten zweier Erscheinungen würden entweder einem Dampfer gleichen, welcher ein Schiff am Tau führte, oder zwei Booten, welche Seite an Seite gekoppelt sind und so einen Strom hinabtreiben. Man würde das gegenseitige Verhältniss ihrer Verbindung jeden Augenblick wissen, an welcher beliebigen Stelle des Stromes sie auch angetroffen würden; aber die Stelle selbst, an welcher sie angetroffen wurden, ja den Strom selbst, in welchem sie trieben, würde man dadurch noch nicht wissen. Da nun die Zeit fortwährend verläuft und Secunde auf Secunde abrinnt, so muss man doch bestimmen können, bei welcher Secunde man angekommen ist. Könnte man nun die Zeit selbst sehen oder tasten

oder überhaupt wahrnehmen, so könnte man sich durch seine Empfindung in der Zeit orientiren, wo man sich im Strome befände. Aber die Zeit selbst kann man ja nicht wahrnehmen. Man müsste — um bildlich zu sprechen — ein Ufer haben, an welchem man im Strome schwimmend sich orientiren und zurecht finden könnte, weil hierzu die in gleichem Verhältnisse abfliessenden Wogen keine Stütze bieten. Man brauchte also eine dritte Zeit, in welcher zwei Menschen sich orientirend sagen könnten, in welchem Zeitpunkte sie stehen. Aber diese dritte objective Zeit könnte wieder gar nichts helfen, weil unsere Sinnesorgane sie nicht wahrnehmen könnten. Wenn wir also nicht den Begriff von Etwas haben, welches zum Grunde liegt, so dass an ihm aller Zeitabfluss sich kennbar macht, alle Zeittheile wechseln und demnach alle Zeitgrösse gemessen wird, so ist eine Orientirung in der Zeit für Alle unmöglich. Dieses Dritte kann wiederum keine Empfindung sein, denn diese geschieht in der Zeit; es kann keine Zeit sein, denn Zeit verfliesst. Es muss der Begriff eines zu Grunde Liegenden sein, an welchem Zugleichsein, Folgen und Wechseln geschieht. Der Begriff aber des zu Grunde Liegenden ist der reine Begriff der Substanz als des Gegenstandes der Empfindung, und seine Verbindung mit der Zeit ist der Begriff des Beharrens und Dauerns. Das Beharren ist das Schema der Substanz, und das Wechseln das Schema des Accidenz. Die Zeit verläuft sich nicht, sondern die Ereignisse verlaufen in der Zeit.[1]) Das Unwandelbare in der Erscheinung (die Substanz) ist die Grundlage der Einheit der Zeit selbst, und an ihm wechseln in der Zeit die Accidenzen; es wird durch die Zeit nicht berührt, sondern beharrt in ihr. Brächte ein Kind nicht die Thätigkeit der Synthesis der Erscheinungen mit auf die Welt, deren Einheitsart im Begriff „Substanz" heisst, so würde es ihm nicht möglich sein, eine Erzeugung von einer Veränderung desselben Dinges zu unterscheiden. Wenn aus Holz im Feuer Asche und

[1]) P. 146, Z. 8 v. u.

Rauch wird, so würde es dies Ereigniss in seiner Art der Aufeinanderfolge für gleichartig halten müssen mit der Aufeinanderfolge von Donner und Blitz; es würde dies Ereigniss nicht für die Veränderung eines und desselben Gegenstandes halten, sondern für die Erzeugung zweier neuer Gegenstände, welche mit dem ersten nichts gemeinsam haben, wenn es nicht den Begriff Substanz (d. i. Materie, die der Empfindung entspricht), und Accidenz (d. i. der Zustand dieser selbigen Materie, welcher variabel ist) zu Grunde legt. Die Welt würde ihm keine Welt der Veränderung eines Bleibenden sein, sondern die ewige Neuschöpfung eines Werdenden. Es wäre nicht die eine Welt aller vergangenen und zukünftigen Geschlechter in ihren verschiedenen Zuständen, sondern es wäre bei jedem Wechsel eine neue subjective Welt des Individuums und der Individuen, über welche eine Verständigung schlechterdings unmöglich werden müsste und über welche es eine Wissenschaft nicht geben könnte.

Fassen wir die Lehre von den Schematen der Relation kurz zusammen. Die Zeit und die Empfindungen in ihr fliessen fortwährend ab, so dass es unmöglich wäre, dass ich meine eigenen Vorstellungen in Ordnung bringen und mit denen eines Andern gleichartig gestalten könnte, wenn ich nicht im Stande wäre, je zwei Vorstellungen in Bezug auf einander eine Stelle anzuweisen, welche für mich und Jeden verbindlich ist. Das aber geschieht durch den Begriff der Ursache, wodurch die eine Vorstellung in der Zeit als vorher, die andere als nachher erzwungen wird; das geschieht durch den Begriff der Wechselwirkung, wodurch die Verbindung Beider dahin festgestellt wird, dass sie gleichzeitig sind. Von all diesen verbundenen Vorstellungen muss vorher festgestellt sein, in welcher Stelle der Zeit selbst sie jede einzeln und zu je zweien verbunden statthaben; und hierzu muss der reine Begriff des Zugrundeliegenden und Wechselnden als das Correlat der Zeit selbst vorhanden sein, damit man an ihm feststellen könne, was beharre und was sich verändere.

Sobald ein Kind diese Functionen der Verbindung besitzt, kann es in seine zeitliche Vorstellung eine Ordnung

bringen; und diese kann von Jedem verstanden werden, der diese Function auch besitzt. Diese Ordnung ist nicht mehr eine nur ihm selbst verständliche, sondern eine von Allen verstehbare, nicht mehr eine in seiner, sondern in aller Menschen Zeit abfliessende, durch diese reinen Begriffe nicht subjectiv, sondern objectiv geordnet.

49. Von den Schematen der Modalität.

Alles, was innerhalb des Stromes der abfliessenden Vorstellungen geordnet werden muss, ist durch die vorstehenden reinen Begriffe zu ordnen möglich. Nur das Verhältniss ist noch nicht bestimmt, wie sich eine betreffende Anschauung zum ganzen Strome verhält, ob sie zu diesem Strome gehörte und wann? Sprechen wir im Bilde! Eine Seifenblase, welche ich am Ufer des Stromes mache, wird von ihm nicht erfasst, sondern zerspringt, sobald sie mit ihm in Berührung kommt. Wenn wir den Kreis unserer Wahrnehmungen messen und das Verhältniss des Eintrittes einer jeden in den ganzen Strom feststellen wollen, so werden wir finden, dass einige wie das Wasser selbst in allen Theilen des Stromes sind, andere, wie die Fische, in demselben bald hier bald dort. Wodurch sind wir denn im Stande, einem andern Menschen verständlich und uns selbst erinnerbar zu machen, in welchem Verhältniss die Vorstellung eines Gegenstandes zum Eintritt in den Strom der Zeit steht? Dazu haben wir die drei Functionen der Synthesis oder reine Begriffe: Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit. Diese ordnen das Verhältniss der Vorstellungen zum ganzen Strome der Zeit. Sage ich von einem Gegenstande der Wahrnehmung: er ist nothwendig, so bestimme ich seine Stelle in der Zeit (Schema) als zu aller Zeit; sage ich: er ist wirklich, so bestimme ich seine Stelle als an die Gegenwart der Empfindung gebunden, also als zu einer bestimmten Zeit seiend; sage ich: er ist möglich, so bestimme ich, dass er an einer beliebigen Stelle des Stromes eintauchen kann. Und durch diese drei reinen Begriffe mache ich jedem Menschen, wie mir, das Verhältniss eines Gegenstandes zum Eintritt in die Zeit deutlich und verständlich.[1])

[1]) P. 147, Z. 10 v. o.

Da es nur 12 Arten zu urtheilen giebt und diese uns belehren, in wie vielfacher Art unsere Spontaneität als Einheit der Synthesis wirken kann, so haben wir jetzt die Arten erschöpft, wie die Synthesis in Bezug auf die Zeit eintreten kann, und gefunden, dass die Zahl die Grösse in der Erscheinung bestimmt, der Grad die Beschaffenheit in der Erscheinung festlegt, die Zeitfolge, Gleichzeitigkeit und Beharrlichkeit die Ordnung in der Zeit erinnerbar machen durch die reinen Begriffe: Ursache, Wechselwirkung und Substanz, und endlich die Stelle in der ganzen Zeit verstehbar wird, wenn der Gegenstand als nothwendiger (zu aller Zeit), als wirklicher (zu dieser Zeit), als möglicher (zu beliebiger Zeit) ist. Diese 12 Schemata sind die Producte des Ineinandergreifens der angeborenen Fähigkeit, Zeit zu setzen, mit der angeborenen Fähigkeit, Synthesis zu vollziehen. Beide Fähigkeiten schlummern im Kinde und werden zur Arbeit gerufen durch die Empfindung der Sinne. Sobald aber der Webstuhl anfängt zu arbeiten, schlagen sich zuerst die Fäden der Synthesis durch die Kette der Zeit und erzeugen jene erste Befestigung zu Geweben, welche eine verstehbare und mittheilbare Zeit für Alle gültig zu Wege bringen, so dass die Gegenstände der Empfindungen ein festes Gepräge empfangen: in ihrer Grösse durch die Zahl, in ihrer Beschaffenheit durch die Grade, in ihrer Ordnung durch Folge, Gleichzeitigkeit, Beharrlichkeit, in ihrem Eintritt durch bestimmte, beliebige und gezwungene Zeit; wodurch allein sie dem subjectiven Belieben entzogen sind und als objective Erkenntniss für Jedermann zu gelten haben.

50. Von der Einheit der transscendentalen Apperception.

Dem aufmerksamen Leser wird es nicht entgangen sein, dass wir bei all diesen Untersuchungen eine Voraussetzung immer zum Grunde legten, nämlich: dass die Vorstellungen, welche verflossen waren, sobald wir sie riefen, immer gehorsam kämen oder doch wenigstens kommen könnten. In der That, wenn ein Kind derartige Vorstellungen, seien es Anschauungen oder Begriffe hätte, welche sich überhaupt weigerten wieder zu kommen, oder welche nicht an die gegenwärtigen Vorstellungen sich

anreihen liessen, so würde in ihm keine Geisteswelt entspringen, welche zu einer Wissenschaft die Unterlage böte.

Kant drückt dies sehr schön aus: „Denn ob wir gleich das Vermögen hätten, Wahrnehmungen zu associiren, so bliebe es doch an sich ganz unbestimmt und zufällig, ob sie auch associabel wären.“ [1]) Was darunter gemeint ist, wird durch eine Erzählung, deren Geschichtlichkeit gleichgültig ist, gleich klar werden. Man berichtet, ein Maurergeselle, Namens Otto, sei von der Höhe mit seinem Kopfe auf einen Pfahl gefallen und habe von Allem, was er je erlebt, nichts mehr gewusst. Die Reihe seiner Vorstellungen musste von Neuem anfangen und der Schatz des Wissens sich von Neuem sammeln. Aber es war ihm unmöglich, jene Vorstellungen des Otto mit denen seines jetzigen Geisteszustandes zu verbinden.

Häufig ist diese Erscheinung partiell, indem nach Nervenfiebern die Fähigkeit fehlt, früher Gelerntes wieder geltend zu machen, so dass ein solcher Mensch wieder anfangen muss, lesen zu lernen. Die Bedingung der Möglichkeit, Vorstellungen zu haben, welche associabel sind, wird also aufgesucht werden müssen. Nun findet man sehr bald, dass ich die Vorstellungen eines anderen Menschen an meine eigenen nie anreihen kann, darum, weil ich sie überhaupt nicht haben kann. Es ist also nothwendig, dass alle Vorstellungen sich auf mich beziehen, indem sie erstens von mir gemacht sind, zweitens von mir wieder gerufen werden können. Die Anschauungen, welche ich im Augenblick nicht habe, dürfen nicht ausser Connex mit mir getreten sein, sondern müssen eine mögliche Beziehung zu mir behalten. Dann muss doch aber ein Drittes sein, welches die Einheit bildet zwischen den wirklichen und möglichen Vorstellungen und diese einschliesst und zusammenhält (Apperception). Dieses Dritte würde also heissen: die Einheit der transscendentalen Apperception, welche also die oberste Einheit wäre, die im

[1]) P. 131, Z. 15 v. u.

menschlichen Geiste zu finden ist. Diese müsste bei einem Menschen unveränderlich sein, weil sich seine Vorstellungen sonst gar nicht zusammenfinden und zusammenbinden liessen und sein Anschauungsleben noch weniger als ein Traum wäre. Nennen wir nun einmal die Ergreifung mehrerer Vorstellungen auf einmal zu einer Einheit nach bestimmter Weise eine Apperception oder ein Bewusstsein, so sieht man, dass allem empirischen Bewusstsein, welches sich auf die Ergreifung sinnlicher Wahrnehmungen richtet, die Möglichkeit, die empirischen Bewusstseine selbst in die Einheit des Bewusstseins zusammenzufassen, vorhergehen muss, das heisst, dass allem empirischen Bewusstsein die transscendentale Einheit des reinen Bewusstseins vorhergeht. Diese ermöglicht es, dass alle Vorstellungen sich verknüpfen lassen müssen, damit ein geordnetes Ganzes von Vorstellungen, die Erfahrung eines Weltganzen und die Vorstellungen von Wissenschaften entstehen könne. Diese besagt, dass das Subject der obersten Verknüpfung invariabel bleiben muss, das heisst, dass ein jeder Mensch „er selbst“ bleiben muss und nicht ein anderer werden darf, dass, wie sich auch in ihm Alles ändert, Dasjenige, was durch seinen Namen bezeichnet wird, sein Ich, durch alle Zustände des Lebens und der Wahrnehmung, der Erfahrung und des Denkens den Centralpunkt bildet, in welchem sein ganzes Geistesleben zusammengekoppelt ist und zu welchem es zurückkehrt, in welchem es sich wieder zur beliebigen oder gesetzmässigen Durchmusterung und Durchwirkung versammelt.

So haben wir den mühseligen Weg von dem ersten Arbeiten der Sinne und der in ihrem Gefolge sich befindenden Anschauung im Raume und in der Zeit bis zur letzten und abstractesten Bedingung der Einheit unserer Gedanken und Vorstellungen in uns selbst durchlaufen und wollen nun daran gehen, den leichteren Weg zu diesen Erkenntnissen zu finden, welcher uns von der Natur unseres Bewusstseins zu den Thätigkeiten zurückführt, welche die sinnlichen Eindrücke zu einer objectiven Welt gestalten.

51. Eine andere Art das Vorhergehende darzustellen.

Welcherlei Vorstellungen oder Anschauungen oder Begriffe ein Kind auch habe, sie sind und bleiben gänzlich werthlos, wenn es sich bei ihnen weder jetzt noch später etwas denken kann. „Das: Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können.“ [1]) „Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann, heisst Anschauung.“ Aber diese Anschauung ist blind und eignet sich nicht zu einer Benutzung in der Wissenschaft, weil man darüber ja nichts sagen könnte. Eine Vorstellung, bei welcher ich sagen kann: „Ich denke“, nennen wir eine bewusste Vorstellung. Also muss jede Vorstellung eine mögliche Beziehung zu dem Bewusstsein meiner selbst haben. Dadurch trägt jede Vorstellung einen gemeinschaftlichen Charakter (Affinität), [2]) durch welchen sie der andern anreihbar (associabel) ist unter der Voraussetzung, dass das „Ich denke“ dasselbe bleibt, das heisst, dass ein Mensch derselbe bleibt, welcher er für sich selbst ist. Daher geht alles geistige Leben aus von der stabilen und unweigerlichen Dieselbigkeit des Ich, nicht als einem wirklichen, sondern als einem möglichen Selbstbewusstsein. In diesem Ich laufen, bildlich gesprochen, alle Vorstellungen in eine Einheit (des von ihm Begleitetwerdenkönnens) zusammen, d. h. wir haben eine objective Einheit des Selbstbewusstseins, welches identisch, invariabel feststehend ist. [3])

Wenn so ein Kind von Natur die Anlage bekommen hat, nicht zwei Individuen zu sein, sondern eines, so dass sich alle Vorstellungen auf diese Einheit beziehen und auf dieselbe bezogen werden können, dann haben die beiden Seiten seines Erkenntnissvermögens eine nothwendig mögliche Beziehung aufeinander: die Fähigkeit, angeregt zu werden, und die Fähigkeit, selbstthätig zu sein, die Spontaneïtät und Receptivität seines Geistes.

Daraus folgt, dass selbst die reinsten und obersten Begriffe als Producte der Spontaneïtät eine nothwendige

[1]) P. 659, Z. 15 v. o.
[2]) P. 132, Z. 9 v. o.
[3]) P. 664, Z. 17 v. o.

Beziehung zu der Fähigkeit anzuschauen haben. Wenn aber die Anschauung das niedrigste Product der menschlichen Erkenntniss wäre, so würde sie doch eine nothwendige Beziehung zu der Möglichkeit, gedacht zu werden, haben müssen, weil beide (Spontaneïtät und Receptivität) von dem Bande der Einheit des Selbstbewusstseins umschlungen sind; wenn nämlich jede Anschauung von dem „Ich denke" begleitet werden können muss, und wenn das Denken eine Ausübung von Spontaneïtät ist, muss jede Anschauung etwas enthalten, wodurch sie Beziehung hat zu der Spontaneïtät. Die Begriffe, welche am Allgemeinsten auf Vorstellungen gehen, müssen dann auch auf Anschauungen gehen und etwas enthalten, was sie auf Anschauungen beziehbar macht. Wie dieses möglich sei, darauf kommt man leicht, wenn man bedenkt, dass alle Anschauungen eine Mannigfaltigkeit darbieten, sei es der Empfindung, sei es der Theile vom Raum und der Zeit, welche für sich kein Ganzes der Anschauung bilden könnte, wenn sie nicht verbunden würde. Diese Verbindung ist nicht eine Thätigkeit der Anschauungen selbst, sondern sie wird spontan vollzogen und ist eine Synthesis, deren Ganzes zusammengehalten wird durch die Einheit der transscendentalen Apperception für alle Vorstellungen, durch die Einheit der empirischen Apperception für die einzelne empirische Anschauung, d. h. populär gesagt: jede einzelne Anschauung wird erstens in sich zu einem Ganzen zusammengefügt, und zweitens jede in sich geschlossene Anschauung bildet mit allen übrigen das Ganze des möglichen Bewusstseins eines und desselben Individuums. Jedem einzelnen Individuum, welchem so die Fähigkeit mitgegeben ist, zur Anschauung von Mannigfaltigem im Raum und in der Zeit angeregt zu werden und dieses zu einem Ganzen zu verbinden, ist ferner mitgegeben die fest bestimmte Anzahl, auf wie viel Arten es solche Verbindungen zu Stande bringen, d. h. in wie vielfacher Art seine Synthesis functioniren kann, d. h. in welcher Art die Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen sich vollziehen kann. Diese 12 Arten (welche wir aus der Synthesis der Begriffe zu urtheilen lernten), sind ebenso unwandelbar und feststehend für jedes Individuum, wie die Thatsache, dass es ein Individuum ist, nicht aber zwei Individuen sind. Die Unveränderlichkeit der Einheit des Bewusstseins ist die Unveränderlichkeit der Thätigkeitsarten der Synthesis, welche die Anschauungen zu einem Bewusstsein vereinigen. Ueber diese Thätigkeit kann man denken und die Begriffe, welche die Resultate dieses Nachdenkens sind, mit Worten bezeichnen. So entspringen die Namen der 12 Kategorien, welche bezeichnen: die gedachte Einheit der Arten zu verbinden, welche unserm möglichen Selbstbewusstsein mitgegeben sind, um das Mannigfaltige der Anschauungen aus der Vereinzelung zu einem Ganzen zu verbinden.

Diese zwölf Arten zu verbinden werden sich zuerst auf die allen Menschen mitgegebene reine Form der Anschauung, jedes Empfundene als etwas Räumliches und Zeitliches wahrzunehmen, zu richten haben. Sie werden zuerst angeben, in welcher Art die Raum- und Zeittheile nicht blos anschaulich (wie in der Figur eines Dreiecks), sondern begrifflich zur Einheit eines Ganzen verknüpft werden können und können müssen. So entspringen die ersten reinen Anschauungen der Zeit, bei welchen die Art gedacht werden kann, in welcher sie von der Synthesis zur Einheit des Bewusstseins gebracht worden sind; und es werden dies die Schemata sein für eine jede mögliche Anschauung des Menschen überhaupt, unter welche Alles, was Jemandes Anschauung werden will, gebracht werden muss; darum, weil es als Anschauung in der Form des Mannigfaltigen im Raum und in der Zeit das Licht des Geistes erblickt, und darum, weil es als Anschauung blind und zerstückelt wäre, wenn es nicht durch eine Art der Verbindung, welche der Einheit des Bewusstseins angehört, zu einer ganzen Anschauung (Apperception) verbunden worden wäre. Indem bei Gelegenheit der Empfindung dieser ganze Geistesapparat in Thätigkeit geräth, entspringen die ersten Vorstellungen, welche zum Bewusstsein gebracht werden können, weil

sie durch die Arten der Verbindung zu einem Bewusstsein vereinigt sind und dadurch mit dem unwandelbaren möglichen Bewusstsein seiner selbst zusammenhängen. Diese Arten ketten alle Anschauungen an den feststehenden Pfahl im Strom alles Zeitverfliessens, so dass sie immer zu ihm zurückgezogen werden, d. h. als dieselben und doch einstigen erinnert werden können; „denn das Gemüth konnte sich unmöglich die Identität seiner selbst in der Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen und zwar a priori denken, wenn es nicht die Identität seiner Handlungen vor Augen hätte.“[1])

Sobald dadurch die Möglichkeit geschaffen ist, in das Chaos von Vorstellungen, Anschauungen und Empfindungen eine Ordnung zu bringen, welche jeden Augenblick, auch nach dem Schlafe, wieder herstellbar ist; und sobald dieser Webstuhl des Geistes bei jedem Individuum, wenn es nicht Stein, sondern Mensch sein soll, der in seinen Grundzügen gleiche menschliche ist, entsteht die Anschauung einer Welt, welche nicht mehr einem Kaleidoskope gleicht und in ihren Grundzügen nicht mehr verschieden ist bei den verschiedenen Menschen, sondern welche bei dem einzelnen immer wieder die auf dieselbe Weise geordnete Welt und bei Allen die auf gleiche Weise in Regel geschlagene gemeinsame Welt der Erfahrung ist.

52. Die objective Welt.

Jetzt können wir daran gehen, das wichtigste Ergebniss der „Kritik der reinen Vernunft“ zu ziehen, dass wir nämlich: sobald der allgemein menschliche Apparat der Erkenntniss anfängt zu arbeiten (welcher dem Menschen im Gegensatz zum Stein eigen ist), nicht blos zu einer subjectiven Weltanschauung gelangen, nicht blos zu Scheinbildern der Gegenstände, sondern zur Erkenntniss der Gegenstände selbst, der Dinge selbst, der Welt selbst; dass nicht mehr ein Jeder seine subjective Welt sieht und im Kopfe hat, sondern Alle und Jeder die eine gleich bleibende Welt persönlicher und doch für Alle gleicher möglicher Erfahrung. Haben uns nicht die Sensualisten

[1]) P. 122, Z. 3 v. o.

gesagt, wir könnten nur von unseren Empfindungen reden und zwar ein Jeder nur von den seinigen; wir könnten nur von den Bildern der Gegenstände, wie sie sich uns zeigen, etwas wissen, aber nicht von den Gegenständen selbst? Es mache sich ein Jeder seine eigenen Begriffe von der Welt und habe seine eigene Auffassung der Welt, aber eine allgemein nothwendige Auffassung gebe es nicht, allgemein nothwendige Gesetze der Welt könnten wir nie feststellen, allgemein gültige Begriffe für alle Menschen wären nicht zu erzeugen!?

Regiert nicht heute noch jener elende Skepticismus am Eindringen in das Innerste der Welt, deren Schein wir wohl kennten, aber sie selbst nicht? Und meinen nicht sogar Viele, indem sie das Wort Schein und Erscheinung verwechseln, Kant selbst habe so gelehrt, während es Kant einen „Scandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft“ nennt, „das Dasein der Dinge ausser uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unseren innern Sinn her haben) blos auf Glauben annehmen zu müssen; und, wenn es Jemand einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegenstellen zu können.“[1])

53. Subjectiver Schein und objective Erscheinungen.

Gehen wir dieser Sache einmal nach und versuchen, diesen Scandal des subjectiven Idealismus, des Skepticismus, des Sensualismus aus der Welt zu bringen! Nicht ohne Mühe wird es sein.

Also wir sehen gar nicht die Dinge selbst, sondern nur ihre Bilder, ihre Erscheinungen u. s. w.?! Wir wissen gar nicht, wie die Welt selbst beschaffen ist, sondern nur wie sie sich uns zeigt? Die Naturwissenschaft bringt auch gar keine Gesetze der Welt zu Stande, denn die Welt selbst kennen wir ja nicht!? Welch' furchtbarer Unsinn! Aber wo liegt denn die Wurzel dieser Verkehrtheit? Gehen wir stufenweise!

Man sollte glauben, dass es sonnenklar sei, dass ich doch nur meine Empfindungen habe, ein Anderer nur

[1]) P. 31, Anmerkung zu Z. 7 v. o.

die seinigen hat. Daher muss ja Alles subjectiv werden. Also gut! Was sehe ich denn? Meine Empfindung? Sehe ich meine Empfindung grün? Nimmermehr! Ich sehe den Gegenstand, welcher grün ist, auf Grund meiner Empfindung. Wo sehe ich denn den Gegenstand? In mir? In meinem Raum? In meinem Gehirn oder auf der Retina? Nimmermehr! Ich sehe den Gegenstand ausser meinem Auge, ausser meinen Beinen, diese selbst ausser meinem Kopfe und diesen selbst gewiss nicht in meiner Empfindung. Ja, wo sehe ich denn den Gegenstand auf Grund der Empfindung?

54. Objectiver Raum.

Ausser mir (im Raume), und meinen eigenen Körper ebenfalls im Raume. Ja, was ist denn das für ein Raum? Mein eigener? Mein Sehraum, Tastraum, Hörraum? Oder ist mein Raum ein anderer als der meines Nachbars, welcher wieder 7 Sorten Raum hat, und sehen die Millionen Menschen alle in verschiedenem Raume millionenfach verschiedener Art? Das sind ja alles Thorheiten! Ich sehe den Gegenstand nicht in meinem oder deinem Raume, sondern in dem Raume Aller, in dem allgemeinen Raume, in dem Raume, welcher dem Subjecte zur Anschauung aufgezwungen wird, der aber nicht subjectiv, sondern Allen gemeinsam ist, so dass nicht der subjective Raum meines Nachbars neben oder ausser oder quer durchgelegt ist durch meinen subjectiven Raum. Wohl verstanden! Ich mache auch den Raum nicht, sondern ich bin gezwungen, im Raume zu sehen (Receptivität) in der Weise, wie überhaupt ein Mensch receptiv sein kann; darum stimmen natürlich in Bezug auf den Raum (als einen einigen, allgemeinen) alle Menschen überein als über einen nicht in ihnen, sondern ausser jedem Entwerfenden gleichmässig liegenden. Also dieser Raum ist, wenn gleich er bei Anlass der Empfindung in's Spiel tritt, auf keine Weise mehr subjectiv, zeigt mir nicht etwa meine subjectiven Reizzustände und Empfindungen, zeigt mir nicht mehr mich, sondern auf Grund meiner Empfindung und reinen Form der Receptivität zeigt er mir das Behältniss aller Dinge der Welt, in welchem Jeder die Dinge sieht, nicht

seine Empfindungen, sondern die Gegenstände im Weltenraume. Selbst dann, wenn ich in Folge einer Verletzung, bei einem durchschnittenen Nerven z. B., einen Finger an einem andern Orte fühle, als darinnen er sichtbar befindlich ist, d. h. falsch localisire, localisire ich ihn nicht in einem subjectiven Raume, sondern im allgemeinen Weltenraume falsch. Der Raum ist kein falscher Raum, sondern die Stelle im allgemeinen Raume ist falsch.

Aber die Empfindungen können doch verschieden sein, darum auch die Gegenstände! Das ist richtig; wenn der Eine eine Gehörsempfindung, der Andere eine Gesichtsempfindung hat, so hört der Eine Töne in der Welt, der Andere sieht Farben in der Welt.

55. Uebereinstimmende Empfindungsarten.

Nein, antwortet man, wir meinen, die Empfindung des Sehens kann doch bei zwei Menschen verschieden sein, wie die Empfindungsart derselben. Wieder ein sehr gallertartiges „kann"!

Wer könnte denn je den Beweis hierfür erbringen, da ich meine Empfindungen doch nur selbst haben kann, während ein Anderer sie doch nicht neben seinen Empfindungen auch noch besitzt, so dass er sie vergleichen könnte; dann hätten wir nämlich eine jener elenden Täuschungen vor uns, welche man Homonymie nennt. Man würde zwei verschiedene Dinge mit dem gleichen Namen bezeichnet haben. Wie man Käfig und Landmann zufällig mit demselben Worte Bauer bezeichnen könnte, so hätte man zwei Empfindungsarten, welche gar nicht gleich wären, mit „Sehen" bezeichnet, so dass man von dem einen Menschen behaupten müsste, er hätte die Sinne 1, 2, 3, 4, 5, von dem anderen, er hätte die Sinne 1, 2, 3, 4, 6.[1])

[1]) Zu diesem lezten Schlupfwinkel des Skepticismus bemerke ich, dass, wie die Blindheit kein neuer Sinn, sondern allein der Mangel eines Sinnes ist, grade so ist Farbenblindheit, Verwechslung von Farben, und Unfähigkeit Farben zu unterscheiden, kein neuer Farbensinn. Von allen jenen Kranken hat noch keiner aus den Farbstoffen der Welt eine Farbe hergestellt, welche vor ihm kein Mensch gekannt hätte, und welche er durch die Abnormität seines Farbensinnes entdeckt hätte.

Die Folge davon wäre, dass jeder der Menschen gar nicht die menschlichen 5 Sinne, sondern jeder seine ihm eigenthümlichen 5 Sinne hätte, welche von denen der anderen ganz abweichend sein könnten. Aber ich glaube, sie scheuten selbst vor diesem Unsinn nicht zurück, und es gäbe, wenn 1000 Millionen Menschen lebten, nicht 5 Sinne der Menschheit, sondern 5000 Millionen verschiedene Sinnesarten, wobei nur immer räthselhaft bliebe, dass ein Mensch den andern noch verstände, wenn er von den in der Welt gemachten Wahrnehmungen redete.

56. Ob alle Dinge menschliche Erscheinungen.

Aber du kannst doch nicht leugnen, so höre ich entgegnen, dass, wenn wirklich alle Menschen subjectiv thätig sind, indem sie sehen und demnach, weil die Organisation des menschlichen Geistes dieselbe ist, alle das gleiche Product (Gegenstände im allgemeinen Raum) sehen, dass wenigstens diese allgemein menschliche Anlage, in fünffacher Art zu empfinden und das Empfundene im Raum und in der Zeit zu sehen, uns verhindert, die Dinge zu sehen, wie sie sind, so dass wir sie immer nur so sehen, wie sie uns erscheinen, d. h. nicht so, wie sie an sich, sondern nur, wie sie für uns sind.

Gewiss! Daran ist nichts auszusetzen; denn das trifft zu, dass wir Menschen nur Menschliches fertig bringen. Aber es könnte doch sein, dass hier ein höchst komischer Betrug sich eingeschlichen hätte! Unsere menschlichen Worte pflegen doch gewöhnlich einen Sinn zu haben, so dass wir angeben können, was wir uns dabei denken! Also Ihr gebraucht zwei Worte: Dinge für uns und Dinge an sich. Diese beiden Worte haben gemeinsam, dass sie „Dinge“ sind.

57. Dinge für uns.

Nun weiss ich genau, was ich mir zu denken habe unter einem Dinge für uns; nämlich das Ding, das ich sehe oder taste, den Gegenstand im Raume. Was soll ich mir nun denken unter dem Dinge an sich? Nun, offenbar das Ding, wie es ist, wenn ich es nicht sehe, nicht denke.

58. Dinge an sich.

Nun seid so gefällig und sagt mir, was das nun für ein Ding ist! Ist es roth? Nein! Ist es viereckig? Nein!

Nun, was ist es denn? Ja, das ist ja eben das Leiden, dass wir es nicht wissen. Ja, wenn Ihr aber nichts davon wisset, was soll denn Euer Wort „Ding an sich“ bezeichnen? Worte müssen doch einen Sinn haben und etwas bezeichnen, was wir kennen! Man antwortet: Dieses Wort bezeichnet Etwas, was wir nicht kennen und vielleicht nicht kennen können. Mit welchem Rechte braucht Ihr denn aber das Wort „Ding“ für Beides gemeinsam, sowohl für das Eine, was Ihr kennt, als auch für das Andere, was Ihr zugebt nicht zu kennen, ja nicht kennen zu können!?

59. Dinge an sich als Begriffe im negativen Verstande.

Lassen wir jedoch die Antwort einmal gelten, denn es giebt ja Worte, welche etwas Negatives bezeichnen, sogenannte negative Begriffe. Also z. B. Nichtroth, Nichttisch. Bei diesen Worten kann ich mir auch Etwas denken, nämlich etwas Negatives. Solche Worte aber bezeichnen bekanntlich nie Erkenntnisse, sondern immer nur die Ausschliessung aus einem Erkenntniss, sie sind sogenannte problematische Begriffe im negativen Verstande; sie bezeichnen nie einen Theil der wirklichen Welt. In diesem Sinne also ist der Begriff „Ding an sich“ ein problematischer Begriff im negativen Verstande, welcher nicht etwas Daseiendes bezeichnet, sondern nur etwas negativ Gedachtes. [1])

60. Dinge an sich als positive Gedanken.

So leugnest du also das Dasein der Dinge an sich? Thorheit! Wir haben Euch ja eben gesagt: das Dasein eines negativen Begriffes „Ding an sich“ leugnen wir nicht, aber die Erfahrung desselben leugnen wir und Ihr. Euer Begriff bezieht sich nicht auf einen Gegenstand der Erfahrung, sondern auf ein Gedankengebilde von Euch, noch dazu auf ein verneinendes.

61. Ob Dinge an sich existiren.

Jetzt sagen sie: Sieh', dieser negative Begriff muss doch eine Existenz haben, denn wenn du jetzt den Schrank ansiehst, erscheint er dir roth, drehst du dich um, so siehst du ihn gar nicht. Ist er darum nun nicht vorhanden? Er ist doch da, wenn du ihn auch nicht siehst; denn wenn du dich zurückdrehst, siehst du ihn doch wieder roth. Er ist

[1]) P. 233, Z. 8 v. o. — Z. 8 v. u.

doch aber nicht im zweiten Augenblicke wieder geschaffen, sondern macht nur seine Wirkung auf dein Sehen wieder geltend. Also war er, wenn er auch nicht als rother Gegenstand im Raum gesehen ward, doch da. [1])

62. Unterschied zwischen Ding an sich und Gegenstand.

Ja, ich will sogar noch mehr sagen: während der Zeit, dass ich den Gegenstand nicht sah, hat ihn sogar ein Anderer gesehen, also war er doch gewiss da. Vergleicht aber einmal, was er bei mir und was er bei jenem Andern war. Bei mir war er der Gedanke von Etwas, das, wenn ich mich wieder zurückdrehe, Ursache sein wird, dass ich ihn wieder sehe; bei dem Andern war er nicht gedachte Ursache des zukünftigen Sehens, sondern wahrgenommener Gegenstand des Sehens. Was ist also der Gegenstand? Er ist Dasjenige, was dawider ist, dass meine Vorstellungen nicht auf's Gerathewohl und beliebig bestimmt seien. Was ist also das „Ding an sich"? Es ist nicht Dasselbe, wie der Gegenstand; denn nicht das „Ding an sich" macht, dass ich den Schrank roth sehe, sondern der Gegenstand bewirkt das.

Das Ding an sich ist der Gedanke von einer Ursache, welche den rothen Schrank einen rothen Schrank sein lässt, so dass dieser rothe Schrank mich bestimmt, roth und nicht gelb, Schrank und nicht Stuhl zu sehen. Kant sagt: „Indessen können wir die blos intelligibele Ursache der Erscheinungen überhaupt, das transscendentale Object nennen, blos, damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität correspondirt." [2])

Nicht das Ding an sich ist die Ursache, dass ich diesen Gegenstand sehe, sondern der wahrgenommene Gegenstand ist es. Die Dinge an sich machen nicht, dass Etwas roth und leuchtend ist, sondern die Gegenstände, die Sonne oder das Gold z. B. bewirken dies. Auf Dinge an sich trifft man in seiner Erfahrung niemals, an ihnen stösst man sich nicht, sie sieht man nicht, hört man nicht, sondern man denkt sie. Dinge an sich sind pure Gedanken

[1]) P. 684, Z. 15 v. o.
[2]) P. 403, Z. 4 v. u.

desjenigen, dass der rothe Schrank nicht gelb, sondern roth gesehen werden muss. Solche Dinge an sich existiren also, aber als Gedanken in meinem Kopfe; [1]) sie sind drinnen in mir, nicht draussen im Raume, in der wirklichen Welt; sie sind die gedachten Ursachen zu der Existenz der Gegenstände, nicht wie sie Ursache meiner Empfindung sind (denn der Gegenstand ist allein die Ursache der Empfindung, das Dasein der Sonne ist der Grund, dass ich sie sehe), sondern als Ursachen, warum wir die Sonne als eine Sonne und nicht als einen Mond wahrnehmen, warum wir Menschen uns als Menschen wahrnehmen und nicht als Steine.

63. Gegenstände sind die wahrgenommenen Ursachen der Wahrnehmung.

Nach dem Grunde dafür wird aber in der Erfahrung niemals gefragt. [2]) Es kommt in allen Wissenschaften nur darauf an: was ich sehe, höre, taste, d. i. auf die Gegenstände der Erfahrung, niemals auf die Ursache davon, warum die Gegenstände wahrnehmbar sind. Das sind müssige Gedanken, welche ich erzeugen kann, denen nachhängen ein Spiel im Denken ist, aber keine Erkenntniss der wirklichen Welt. Was haben wir also gefunden?

64. Noumena und Phaenomena.

Existiren die Dinge an sich oder existiren sie nicht? Beides. Sie existiren nicht in der Welt des Raumes: der Ohren, Augen, Tastorgane u. s. w. Sie existiren in der Welt des Gedankens, sie sind: Noumena, nicht Phaenomena. Und welchen Werth haben sie in der Gedankenwelt? Erstlich einen negativen; sie sind der Gedanke davon, wie das Ding aussieht, wenn man es nicht sieht, wie es ist in Bezug auf die Farben, nicht für einen Sehenden, sondern für einen Blinden. Zweitens sie sind nicht die Ursachen, dass wir Etwas roth oder grün sehen (denn das ist der Gegenstand, welchen ich sehe); sondern sie sind die gedachte Ursache, warum ich einen Stein nicht als Affen sehe und einen Ton nicht als Farbe höre. Auch davon muss es ja einen Grund geben.

Ihre Erkenntniss wäre die Lösung der Frage, „warum

[1]) P. 684, Z. 10 v. u.
[2]) P. 57, Z. 1 v. u.

die Aetherwellen nicht gehört werden“ und dergleichen Unsinn mehr. Wir können diesen Gedanken aber nie los werden, weil wir selbst zu jedem Gedanken immer eine Ursache suchen, weil auch der Gedanke in der Zeit erzeugt wird. Soll ich diese Gedankenreihe in ihren letzten Schlupfwinkel verfolgen, so wollen wir wissen, woher es kommt, nicht dass wir die Farbe „roth“ empfinden (denn das wissen wir, das verursacht der Gegenstand der Empfindung: Schrank), sondern woher es kommt, dass wir überhaupt empfinden können, d. h. dass wir nicht im Stande sind, Gegenstände herbei zu zaubern und spontan zu schaffen, sondern dass wir immer nur auf Anregung hin von den Gegenständen zur Bildung von Anschauungen schreiten, d. h. mit andern Worten, warum wir nicht blos spontane, sondern auch recipirende Geister sind. Dafür legen wir den nebelhaften Gedanken einer Ursache zum Grunde und müssen diesen Gedanken erzeugen. Wohl wissen wir, dass es nur ein Gedanke ist, denn der Grund meiner Empfindungen selbst (im Unterschied von meiner Empfindungsfähigkeit) ist der Gegenstand, welchen ich sehe, nicht das Ding an sich, welches ich nicht sehe, denn ich sehe doch den rothen Gegenstand, nicht aber das nichtrothe „Ding an sich“ des Schrankes. Die Farbe ist der Grund des Sehens, nicht das Sehen der Grund der Farbe. Ich schaffe die Farbe nicht, sondern ich nehme sie wahr, ich werde von ihr erregt zum Sehen, und sie ist der Gegenstand meiner Wahrnehmung, nicht die Ursache meiner Wahrnehmungsfähigkeit überhaupt, nicht die Ursache von einer Anregung überhaupt und ihrer Möglichkeit; dazu muss ich den Gedanken eines Dinges an sich erzeugen, welcher die Ursache wäre, dass meine Anschauung nicht spontan, sondern receptiv ist. [1]) Diese Ursache, warum ich anregungsfähig bin, kann mir ja in der Welt der Erfahrung nie vorkommen; dort kann mir ja nur mein Angeregtsein den Gegenstand der Anregung als Erscheinung zeigen. Wer also Bücher schreibt über

[1]) P. 461, Z. 15 v. o. — Z. 1 v. u.

das Ding an sich und uns davon Kunde bringen will, nicht, wie wir es denken, sondern wie es unabhängig von unsern Gedanken sei, der gleicht Demjenigen, der den Bock melkt, und seine Anhänger Demjenigen, der das Sieb unterhält. Das ist es, was weder Jacobi noch Schultze noch Fichte[1]) begreifen können. Wir können und müssen uns zu Allem eine Ursache denken. Gedanken aber sind keine Dinge. Das Ding an sich ist der gedachte Grund, warum unsere Anregungsfähigkeit in's Spiel gesetzt wird. Eine gedachte Existenz ist aber keine reale Existenz. Der Wunsch, zu wissen, was uns ausser dem Gegenstande, welchen wir in Folge der Anregung wahrnehmen, beeinflusse zur Wahrnehmung, würde sich in infinitum fortsetzen; denn fände ich, dass x die Ursache davon wäre, so würde ich weiter fragen, was die Ursache von x sei, z. B. y. Lauter richtige Gedanken entspringen dadurch, welche nur keinen Halt mehr an der Erfahrung haben.

Fichte meint, Kant halte das Ding an sich für die reale Ursache der Empfindung. Kant aber lehrt, dass uns die Empfindung gegeben sei, deren reale Ursache der Gegenstand sei, welchen wir in Folge der Empfindung wahrnehmen. Warum aber Empfindung von uns nicht selbstthätig erzeugt wird, sondern gezwungen, das beantwortet Kant mit einem Gedanken und setzt ausdrücklich hinzu, dass das nur ein Spiel des Denkens sei, blos damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität correspondirt. [2])

Greifen wir diese Sache noch einmal von einer andern Seite an! Was wir jetzt mit einander thun, ist, dass wir denken. Was können wir dadurch finden? Doch offenbar nur, dass Etwas ein Gedanke oder eine Anschauung sei oder nicht sei, wirklich sei oder sein könne. Wenn wir also von Dingen an sich mit einander reden, was muss zu Tage kommen? Etwas Gedachtes! Etwas als An-

[1]) J. H. Fichte's sämmtliche Werke, Berlin, 1845. Veit I, p. 481 ff.

[2]) P. 403, Z. 2 v. u.

schauung Gedachtes? Das soll das Ding an sich nicht sein! Etwas, was möglicher Weise Anschauung werden kann? Das soll das Ding an sich auch nicht sein; denn es bedeutet ja den Begriff von Dem, was das Ding ist, wenn es nicht angeschaut werden kann. Der Begriff von Dem, was angeschaut werden kann, aber im Augenblicke nicht angeschaut wird, ist ja der Begriff des Gegenstandes. Was bleibt also übrig? Es ist der Gedanke von einem Etwas, was ich blos denke, nie erfahre, nie erfahren kann. Dieser Gedanke ist negativ insofern, als er sagt, dass das Gedachte nicht angeschaut werden kann; dieser Gedanke ist positiv, insofern als er sagt, dass zu einem Wesen, wie der Mensch, welches recipiren kann, nicht blos ein Grund gehört, warum die einzelne Sinnesthätigkeit selbst angeregt wird und Anschauungen entwirft (Gegenstände), sondern ein Grund, warum überhaupt Reception nicht Spontaneität ist, das Dasein von einem gedachten Etwas, welches die Ursache ist, dass wir überhaupt recipiren.

65. F. H. Jacobi über das Ding an sich.

Jacobi hat einst gesagt, dass man ohne das Ding an sich in die Kritik der reinen Vernunft nicht hineinkommen und mit demselben in ihr nicht bleiben könne. Er hat den grossen Meister gründlich missverstanden. In meiner Welt des Denkens werde ich immer auf den Gedanken des Dinges an sich stossen, in meiner Welt der Erfahrung werde ich das Ding an sich nie antreffen.

In der Welt des Raumes und der Zeit und der empfindbaren Gegenstände stösst mich nie das Ding an sich an, sondern immer nur die Gegenstände selbst. Ich muss in die „Kritik der reinen Vernunft“ hinein, indem ich zu meiner beobachteten Fähigkeit zu recipiren einen Grund hinzudenken muss, welcher macht, dass überhaupt Receptivität nicht Spontaneität ist, ich muss den Gedanken des Dinges an sich entwerfen. Aber dieser Gedanke kann nicht die mindeste Wirksamkeit, weder Schaden, noch Nutzen in der Welt der Gegenstände anrichten, weil Gedanken keine Dinge sind und Forderungen meiner Denkart keine Gegenstände, an denen ich mich stossen oder welche ich sehen kann. Gedanken stehen

Gedanken entgegen, nicht den Dingen. „Leicht bei einander wohnen die Gedanken, doch hart im Raume stossen sich die Sachen.“

66. Ob die Stabilität der Dinge an sich der Grund der Stabilität der Gegenstände sei?

Aber, so höre ich nun weiter reden, wie willst du denn erklärlich machen, dass die Dinge immer wieder in gleicher Weise unsere Sinnesthätigkeit anregen, wenn nicht die sich ewig gleichbleibenden Dinge an sich, welche der Veränderlichkeit nicht ausgesetzt sind, bestehen und beharren? Wie klug man mit einem Male geworden ist! Also die Dinge an sich bleiben wie sie sind? Woher wisst Ihr denn das, da Ihr sie ja gar nicht kennen zu können behauptet? Heissen denn die Worte: „bleiben“ und „beharren“ nicht in der Zeit sein? In dieser sollen ja aber die Dinge an sich gar nicht sein, wenn man überhaupt so Etwas behaupten darf. Was sollen Euch denn solche nicht gekannte Dinge an sich nützen? denn Euer Nichtwissen wird Euch doch wohl keine Erkenntniss von Gründen bringen! Das Dasein als Gedachtes oder Gefordertes könnt Ihr ja gar nicht in der Zeit bestimmen; denn dann wäre das Ding an sich ja in der Zeit und dem Raume, d. h. Erscheinung. Bedenkt doch, dass Gedanken, auch von Daseienden (selbst nothwendige Gedanken) gar keinen Inhalt haben und leer sind, wenn sie sich nicht auf Anschauungen beziehen und dass das Ding an sich nie Anschauung werden kann! So wollt Ihr's ja! Was für einen Inhalt soll also der Gedanke davon haben!

In Wahrheit beruht aber dieser hartnäckige Irrthum darauf, dass man den Unterschied von „Gegenstand“ und „Ding an sich“ nicht kennt und in der „Kritik der reinen Vernunft“ nicht beobachtet. Das Ding an sich wäre Etwas, was nie Anschauung werden könnte, und die gedachte Ursache davon, dass ich jetzt ein weisses Papier und nicht einen Affen sehe. Der Gegenstand wäre erstens die sinnlich wahrgenommene Ursache dessen, was ich sehe, was mich zum Sehen in bestimmter Weise anregt, und was die Ursache ist, dass ich ihn wiederum in gleicher Weise sehe, wenn ich ihn zu einem zweiten Male erblicke. Die gedachte Ursache ist das Ding an sich, die wahr-

genommene Ursache der Gegenstand. Der Gedanke eines Tisches an sich wäre die Ursache, dass ich an dieser Stelle, wenn ich sehe, einen Tisch und keinen Stein sehe, Der wahrgenommene Gegenstand „Tisch“ ist die Ursache, dass ich hier etwas Hartes, Viereckiges, Rothes u. s. w. sehe.

67. Unbrauchbarkeit des positiven Begriffes Ding an sich für die exacten Wissenschaften.

Wenn man diesen Unterschied erst begriffen hat, wird man den Gedanken eines Dinges an sich nie mehr in der Wissenschaft der Erfahrung verwerthen und auch nicht mehr zweifeln, dass wir die Gegenstände an sich selbst erkennen können, so wie sie sind, als Gegenstände auch, wenn sie uns im Augenblicke nicht gegenüberstehen und Empfindung erregen. Und dass man diesen Unterschied scharf fasse, dafür soll das Folgende dienen.

68. Was ist ein Gegenstand?

Wir wollen also jetzt fragen: Was versteht man denn unter einem Gegenstande? Zuerst wollen wir uns klar machen, dass die Gegenstände hart und weich, roth und blau sein können, also der Gegenstand überhaupt keines von diesen selbst ist, sondern alles dieses sein kann.

Der einzelne Gagenstand ist roth oder grün; der Begriff des Gegenstandes schliesst aber eine solche bestimmte sinnliche Eigenschaft nicht ein. Ebenso sehr schliesst er aber die Möglichkeit ein, sinnlich wahrgenommen zu werden; denn Gegenstände sind keine Dinge an sich, keine Gedanken, sondern Etwas, das wahrgenommen werden können muss.

Und nun betrachtet einmal, wie dieses eine Kennzeichen des Gegenstandes überhaupt uns weiter bringt. Wenn wir die Dinge an sich nicht wahrnehmen können, so können wir natürlich auch keine Gesetze von einer Welt der Dinge an sich finden. Wenn wir die Gegenstände dagegen müssen wahrnehmen können, so wissen wir genau, welchen Gesetzen sie sich wenigstens fügen müssen, nämlich den Gesetzen, unter denen überhaupt eine Wahrnehmung zu Stande kommen kann.[1])

[1]) P. 461, Z. 4 v. o.

Daher sind die Bedingungen der Möglichkeit der Wahrnehmung die Gesetze aller Gegenstände der Wahrnehmung.

Aber lasst uns nicht zu rasch gehen, sondern langsam unsern Weg zurück verfolgen. Alle Wahrnehmung geschieht auf Grund der Empfindung, und diese hat zur Form des Gegenstandes: Raum und Zeit. Aber Raum und Zeit fliessen nicht über in uns, wie in ein Gefäss, sondern sie müssen verbunden werden. Die Arten, sie zu verbinden und die Verbindung als Einheit zu denken, nannten wir die Functionen der Synthesis, mit Namen die reinen Begriffe oder die Kategorien.

Wenn also ein jeder Gegenstand auf Empfindung beruht und ein Empfundenes nur werden kann durch die Form des Raumes und der Zeit, so sind ja die Gesetze des Raumes und der Zeit die nothwendigen Gesetze der Gegenstände der Erfahrung.

Das wäre das Erste! Wenn ferner Raum und Zeit synthesirt werden müssen, und jeder Gegenstand der Erfahrung im Raum und in der Zeit ist, so sind ja die Gesetze der Synthesis auch die Gesetze der Gegenstände möglicher Erfahrung. Wenn diese Synthesis aber wieder erkannt werden muss in ihrer Art der Einheit, so müssen alle Gegenstände sich unter die Begriffe der Art der Einheit zu Verbindungen (Kategorien) unterordnen lassen, und es giebt Begriffe, welche nicht aus den Gegenständen erborgt sind, sondern a priori auf Objecte gehen. Wenn endlich diese gedachten Einheiten, der Art zu verbinden, sämmtlich mein Eigenthum sind, das ist, zu der Einheit meines möglichen Selbstbewusstseins gehören, so werden alle Gegenstände, weil sie auf meinen Wahrnehmungen beruhen, einen gleichartigen Charakter haben und unter einander so verwandt sein, dass sie sich mit einander in eine Welt möglicher Erfahrung verknüpfen lassen. Die Welt möglicher Erfahrung zerbröckelt nicht in verschiedene Welten, sondern sie ist nur eine in sich verwandte. Wenn endlich diese Einheit des möglichen Selbstbewusstseins invariabel ist, und ihre Functionen (sammt deren Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung zur Einheit)

dadurch ebenso invariabel sind, so wird ein solches nach diesen Functionen Wahrgenommenes ebenfalls ein Invariables, für Euch und Jeden Festes sein, mit einem Worte, ein Gegenstand.

69. Was bedeutet das Wort transscendentaler Gegenstand oder transscendentales Object?

Ich bemerke, dass Kant die Einrichtung des Geistes, durch welche wir befähigt werden, nicht blos Anschauungen, sondern angeschaute Gegenstände zu haben, die Bedingung der Möglichkeit (transscendental) des Gegenstandes selbst nennt, d. h. den transscendentalen Gegenstand.[1])

Die Form des Gegenstandes überhaupt ist also in allen empirischen Gegenständen dieselbe, nämlich die stabile, Begriffe ermöglichende Einheit des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauungen.[2])

70. Empirischer Gegenstand.

Wenn wir ein mannigfaltiges Sinnliches so wahrgenommen haben, dass es eine Einheit eingegangen ist, so dass wir diese Einheit im Raume und in der Zeit und in Gedanken angeben können, so hat dieses sinnliche Gebilde einen festen Charakter angenommen und ist nicht mehr ein beliebiges,

---

[1]) Hierüber herrscht die grösste Unklarheit selbst unter den Gelehrten. Aber auch dies selbst ist populär darzustellen möglich. Es sind drei Fragen, welche ihre Beantwortung verlangen. 1. Warum sehe ich hier ein weisses Blatt Papier und nicht einen Wald? 2. Warum ist dasjenige, was ich hier als weisses Blatt Papier sehe, nicht eine Sammlung von unbestimmbaren Eigenschaften, sondern ein Object, welches mich zwingt, es in fest bestimmter Art wahrzunehmen? 3. Welche Einrichtung besitze ich in meinem Geiste, diesem Zwange des Objectes nachzugeben nnd nicht blos Haufen von räumlichen Wahrnehmungen, sondern Gegenstände wahrzunehmen? Der Grund von No. 1 heisst Ding an sich. Der Grund von No. 2 heisst transscendentales Object oder Gegenstand an sich selbst. Der Grund von No. 3 heisst „transscendentaler Gegenstand". Dasjenige, was als Vorstellung durch diese drei Factoren zu Stande kommt, heisst „empirischer Gegenstand". Wo es sich daher blos um einen Gegensatz zur Erscheinung handelt, gebraucht Kant obige Ausdrücke gleichbedeutend.

Wer aber den Beweis der scharfen Sonderung dieser Begriffe haben will, der vergleiche für No. 3 p. 122, Z. 17 v. u. und für No. 2 p. 232, Z. 8 v. o., für No. 1 p. 232, Z. 4 v. u.

[2]) P. 119, Z. 18 v. o. ff.

sondern ein Gegenstand, sei es ein Gegenstand im Traume, sei es ein Gegenstand im Wachen, sei es ein Gegenstand in der reinen Anschauung, wie die Zahl 12, sei es ein Gegenstand der empirischen Anschauung, wie der Mittags-Glockenschlag.[1])

Wenn so durch die stabilen Fähigkeiten des Geistes auf Grund einer Empfindung ein stabiles geistiges Gebilde entsprungen ist (welches man Gegenstand nennt), beharrt in mir auch, wenn ich mich von der Anschauung dieses Gegenstandes abwende, die Einheit der Art der Verbindung, weil sie erinnerbar ist durch ihre Beziehung zum möglichen Selbstbewusstsein; sie beharrt auch, wenn ich diese Empfindung nicht habe, und ich nenne sie „den Gegenstand", auch wenn ich ihn nicht sehe. Kant sagt daher: „Die wirklichen Dinge der vergangenen Zeit sind in dem transscendentalen Gegenstande der Erfahrung gegeben."[2])

71. Erinnerbarkeit der Gegenstände.

Wende ich mich wieder zurück, und erzeugt sich wiederum auf Grund der Empfindung dieselbe Complication von Anwendung stabiler Fähigkeiten, so erkenne ich den Gegenstand für denselben an; erzeugt sich aber nicht dieselbe Complication, so erkläre ich: der Gegenstand hat sich verändert. Wohlverstanden! Wenn ich ihn unter gleichen Umständen anschaue, sage ich nicht, meine Vorstellung vom Gegenstande hat sich verändert, sondern er hat sich verändert. So besitze ich die Erinnerung von Tausenden von Gegenständen, indem die Complicationen der Einheit der Art der Verbindung von Anschauungen zu einem Ganzen, über welches ich denken kann, auf die invariable Einheit des möglichen Bewusstseins meiner selbst sich beziehen können. So lange ich Ich bleibe und nicht ein Anderer werde, so lange ein Anderer ebenfalls Mensch ist und Raum und Zeit entwerfen und diese Functionen der Synthesis anwenden und verbinden kann, stimmen wir über die Eigenschaften und Gesetze solcher

---

[1]) P. 403, Z. 18 v. u.

[2]) P. 404, Z. 9 v. o.

Gegenstände überein, d. h. die Welt, welche wir sehen und über welche wir denken, ist die eine, gleiche, allgemeine Welt der Erfahrung des Menschen, durch seine Sinne, mit seinem Geist.

72. Leichtere Erklärung im Bilde.

Sollte Jemand nun darüber klagen, dass dies doch eigentlich gar nicht populär sei, so will ich ihm zugeben, dass solche Art Betrachtungen dem Volke meist nicht eigen sind, und will deshalb den Versuch machen, in einem Bilde allgemein verständlich zu werden; nur fürchte ich, dass das Bild selbst für einen so complicirten Vorgang schon so verwickelt sein wird, dass es selbst einer Erklärung bedarf. Und in der That, wer jemals einen Jacquard-Webstuhl hat arbeiten sehen, wer gesehen hat, wie er die gemusterten Teppiche grössten Formates mit vier Ketten fertig schafft, dem schwindelt zuerst der Kopf bei diesem Durcheinandergreifen einer menschlichen Maschine. Die Natur aber und Schöpfung Gottes ist noch viel reichhaltiger als unsere Erfindungen. Ich will daher zuerst mein Bild beschreiben. Ein jeder meiner Leser weiss, dass die Gewebe in Leinen und Wolle in der ursprünglichsten Form nur parallel laufende Fäden zeigen, welche durch ebenfalls unter einander parallele querlaufende Fäden gekreuzt und zusammengehalten werden. Es giebt aber auch Gewebe, welche Muster und Figuren darstellen; man nennt sie Damaste. Die Maschine nun, welche ermöglicht, Damaste von unendlich langem Muster zu weben, hat Jacquard erfunden, und man nennt sie den Jacquard-Webstuhl. Das Princip desselben ist dieses: Man denke sich eine Reihe paralleler (wagrechter) Fäden welche sämmtlich in Oesen hängen, an welchen sie gehoben werden können. An diese Oesen ist ein Faden geknüpft, welcher oben durch die Oeffnung an einem Brette läuft, so dass sein Ende an einem Stifte befestigt ist, welcher auf dem Brette ruht. Sobald ich nun das Brett hebe, werden sämmtliche Fäden gehoben werden. Würde ich dies eine Brett in zwei Hälften theilen, so könnte ich immer abwechselnd die eine oder die andere heben, so dass, wenn ich alle Fäden ungerader Anzahl, 1, 3, 5, 7, in

dem ersten Brette befestige und es hebe, der Schussfaden unten durchläuft; wenn ich alle Fäden gerader Anzahl, 2, 4, 6, 8, an dem andern Brette befestige und es hebe, der Schussfaden oben durchläuft. Jacquard hat nun eine Vorrichtung erfunden, durch welche ein jeder dieser Fäden einzeln gehoben werden kann. Wenn man nämlich einen Pappdeckel nimmt und ihn über das Brett mit den Stiften legt, so werden an den Stellen, wo man in den Pappdeckel Löcher schlüge, die Stifte durchgehen, an den übrigen niedergedrückt werden, wenn sie ein wenig beweglich gemacht worden sind. Diese Pappdeckel oder Karten werden also die Muster in sich tragen, welche entstehen, sobald die in ihnen befindlichen Oeffnungen die Hebungen der betreffenden Fäden geschehen lassen. Wenn man nun eine solche Karte an die andere reiht und sich langsam über die Bretter mit den Stiften, an welchen die Fäden hängen, fortbewegen lässt, wird der Webstuhl immer neue Muster weben, welche durch die Karten ihm ermöglicht und aufgezwungen werden. Hier hat man nun ein ziemlich zutreffendes Bild für die Einrichtung der Geistesmaschine, dass sie aus den verworrenen Fäden der Wahrnehmungen die festen Muster von Gegenständen weben könne und den Teppich der Welt wirken.

73. Anwendung des Bildes.

Der Schuss also, welcher durch die Ketten läuft, ist die Empfindung selbst in ihrer verschiedenen Art: Licht, Ton u. s. w. und deren Formen Raum und Zeit. Die Kette besteht aus den 12 einfachen oder doppelten Fäden, welche wir als Functionen der Synthesis mit den Namen der Kategorien als mögliche reine Begriffe bezeichneten. Die Karten geben die Art und Weise an, wie sich diese Functionen zusammen finden zu einem Ganzen, so dass sie die Muster bestimmen können; sie enthalten die Möglichkeit der festbestimmten Form des Musters. Eine solche Karte überhaupt würde also Dem gleichen, was Kant die Bedingung zur Möglichkeit eines Gegenstandes (transscendentaler Gegenstand) nennt; und die Verbindung selbst, welche durch das Anwenden der einen oder andern Function auf den Einschuss der Zeit zu Stande käme, würde

er das Schema nennen. Er hat die zwölf einfachen Schemata aufgestellt, indem er die Functionen der Synthesis auf den Einschuss der Zeit anwendete. Ich habe die von ihm ausdrücklich gestellte Aufgabe, diese Schemata auch für Raum, Bewegung u. s. w. festzustellen, in ziemlich umfangreicher Weise aufgenommen und in den Gesetzen des menschlichen Herzens gezeigt, wie sie die Grundlage zu der formalen Logik des reinen Gefühles bilden.[1])

Sobald nun in diese leeren Schemata die Fäden der wirklichen Empfindung hineingezogen werden, entstehen die ersten fertigen Gewebe, festbestimmte Muster, welche man vom menschlichen Webstuhl gewebt, die Gegenstände selbst nennt.

Jede Weberei hat nun einen Saal, wo die Karten aufbewahrt liegen, welche die Form schon gewebter Muster und wieder webbarer Muster enthalten. So hat ein jeder Mensch den Saal des Erinnerbaren, in welchem die Karten oder Formen, d. h. die Einheiten der Art der Verbindung der Wahrnehmungen zu Gegenständen, aufbewahrt sind, Formen, nach welchen einst gewebt worden ist zur Erfahrung von Gegenständen, und welche so lange leere Formen des Erinnerbaren bleiben, bis nicht eine gleiche Empfindung wiederum mit derselben Art der Arbeit des Webstuhles verbunden, dasselbe Muster, das ist denselben Gegenstand, erzeugt.

74. Ueber die Unabhängigkeit des Objectes vom Subjecte.

Endlich haben jene Maschinen noch eine interessante Beigabe. Sobald nämlich ein Muster fertig gewebt worden ist, schneidet ein Messer den fertigen Teppich ab, so dass er sich vom Webstuhl loslöst. Grade so ergeht es uns, wenn wir auf Grund einer bestimmten Art der Verbindung des Mannigfaltigen (des Raumes der Zeit und der Empfindung) das zu Wege gebracht haben, was man den Gegenstand nennt; er löst sich von unserm Webstuhl gleichsam ab und scheint uns gar nicht mehr Bezug auf uns

[1]) Albrecht Krause. Die Gesetze des menschlichen Herzens, 1876. Lahr, Schauenburg. P. 198—292.

zu haben; er ist in sich so stabil und bedarf unserer so gar nicht mehr, dass es uns vorkommt, als hätten wir gar nicht die Form seiner Möglichkeit und die Zuthaten der Empfindung zu ihm zugegeben.

Endlich aber würde ein denkender Webstuhl wohl auf die Frage kommen können, woher es denn eigentlich käme, dass er jedesmal, wenn die Empfindung als Einschuss geworfen wird, in allen Theilen anfängt zu arbeiten.

75. Die verständlichste Erklärung dessen, was ein Ding an sich ist.

Soviel dieser denkende Webstuhl auch in all seinen Theilen suchen möchte, er wird den Grund dazu weder in den Karten, noch in den Teppichen, noch in den Fäden des Einschusses, oder in der Kette finden. Er wird einfach zu dem Resultate kommen: ich thue es nicht freiwillig, ich werde dazu angeregt. Aber welches Muster von Erkenntnissen er auch webe, der Grund dessen, dass er anfängt zu weben, findet sich in diesem Muster nicht. Wollte er von seiner Construction aus einen Rückschluss auf die Ursache machen, so würde es ihm doch nicht möglich sein zu finden, ob ein Arbeiter, ein Pferd, eine Dampfmaschine oder so Etwas die Ursache ist. Eine Ursache, als nebelhaftes Etwas, welches aber unter seinen Teppichen nicht vorkommt, würde er sich denken müssen, welche aber für das Was und Wie der Gewebe vollständig gleichgültig ist. Diese Ursache, dass wir überhaupt empfinden, denken wir auch nebelhaft als das Ding an sich. Auf das Wie und Was unserer Gedanken- und Erfahrungswelt hat sie nicht den geringsten Einfluss, kommt in ihr auch nicht vor, wird auch beim Weben nicht benutzt. Die Teppiche der Gegenstände hängen ab von den Fäden der Empfindung des Raumes und der Zeit und den Arten der Verbindung, welche sich in den Kartenformen der Gegenstände überhaupt repräsentiren, und davon, dass alle diese Theile des Webstuhles nicht getrennt, der eine in diesem, der andere in jenem Hause liegen, sondern zusammen das einheitliche Ganze des menschlichen Erkenntnissvermögens bilden, welches man nennt: die transscendentale Einheit des möglichen Selbstbewusstseins.

76. Die Selbstverständlichkeit dieser Erkenntnisse.

Wenn man nach einem so mühsam zurückgelegten Wege auf das Resultat zurückblickt, so wundert man sich, dass man es nicht gleich von Anfang an gewusst hat. Wir sind doch Menschen, und wir werden doch Nichts fertig bringen als Menschliches. Unsere Worte bezeichnen doch Menschliches, seien es menschliche Gedanken oder menschliche Begriffe. Etwas zu denken, was von uns so losgelöst wäre, dass es niemals zu unserer Kenntniss gekommen ist und kommen kann (Ding an sich), ist ja wohl möglich, aber doch selbst dadurch schon mit uns verbunden, dass wir es eben denken. Wenn wir dagegen im Stande sind, eine Welt von Gegenständen zu erblicken, welche nicht in unser Belieben gestellt ist, so müssen doch in unserm Geiste Vorkehrungen sein, dass wir aus variablen subjectiven Anschauungen invariable, objective Formen der Gegenstände machen können. Und diese Formen zu Gegenständen überhaupt (wenn sie invariable sein sollen) müssen doch Theil haben an etwas Festem, Unveränderlichem. Nur also, so lange als ein Mensch fest und unveränderlich derselbe ist in der Möglichkeit seines Bewusstseins, sind auch die Functionen, welche die Mannigfaltigkeit seiner Anschauungen zur Einheit des Bewusstseins bringen, fest und unveränderlich. Ihre Verbindungen unter einander sind die mannigfaltige Form der Gegenständlichkeit, in welche alle Empfindung ihren Inhalt kleidet und so die Ursache wird, dass wir nicht eine schwankende, sondern eine feste, einheitliche Welt der Gegenstände der Erfahrung vor uns haben. Nicht das Triebrad, welches die Maschine des Webstuhles in Gang bringt, enthält den Grund fester und stabiler Muster, sondern die Einrichtung des Webstuhles selbst. Wäre der Menschengeist des Einzelnen nicht in sich gleichbleibend, und wären die Menschengeister nicht alle (damit sie dieselbe Bezeichnung verdienen) in ihrer Construction gleich, so könnten noch so viele Dinge an sich existiren und sich geltend machen, sie würden die Einheit einer allgemeinen Welt der Gegenstände der Erfahrung in Raum und Zeit für alle Geschlechter nicht zu Wege bringen.

77. Tragweite dieser Erkenntnisse.

Ist aber die Organisation des Menschengeistes durch „die Kritik der reinen Vernunft“ in ihren Grundzügen festgestellt, so tragen diese in sich die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung der gegenständlichen Welt, d. h. die Gesetze, unter welchen Anschauungen überhaupt Gegenstände (auch der Wissenschaft) werden können, und leiten uns an, die Gesetze zu finden, unter welchen alle Erfahrung möglicher Gegenstände, d. i. alle Gegenstände der Erfahrung (deren verbundenes Ganze die Natur heisst), stehen und stehen müssen; d. h. sie lehren uns die obersten Gesetze der Natur, sie lehren die naturschaffenden Principien der Erkenntniss, so dass es zwar widersinnig klingt,[1]) dass der menschliche Geist der Natur ihre obersten Gesetze vorschreibe, dennoch in seiner Richtigkeit so einfach klar ist. Bezeichnet nämlich das Wort „Natur“ Etwas, was wir nicht kennen und nie kennen lernen können, so weiss ich nicht, wie man überhaupt von Naturgesetzen reden will. Nun haben doch unsere menschlichen Worte einen Sinn, und wir bezeichnen doch mit dem Worte „Natur“ nicht Das, was wir nicht sehen, sondern den Gegenstand und die Einheit aller Gegenstände möglicher Erfahrung. Dann aber ist es ja von selbst klar, dass die Bedingungen aller Möglichkeit der Erfahrung, d. i. der Webstuhl des menschlichen Geistes, die Gesetze aller möglichen Gegenstände der Erfahrung, d. i. der gewebten Muster, in sich tragen und erkennen lassen müssen. Und so wollen wir nun daran gehen, die obersten Gesetze der Natur, als des Inbegriffes aller möglichen Erfahrungsgegenstände aufzudecken, d. h.: Wir wollen die Grundsätze des reinen Verstandes, welche er bei jeder Erkenntniss der Natur verwenden muss, entwickeln.

---

[1]) P. 135, Z. 9 v. u.

Analytik der Grundätze.

Systematische Darstellung aller Grundsätze des reinen Verstandes.

78. Grundsätze des reinen Verstandes enthalten Naturgesetze.

Wollten wir in unsern Wissenschaften von Etwas reden, was wir nicht kennen und nicht kennen können (Dinge an sich), oder wollten wir reden von gedachten Ursachen zu Gegenständen, so wüsste ich nicht, wie es möglich wäre, von diesen Chimären unserer Denkkraft Gesetze aufzustellen und zu sagen, was sie sind, geschweige denn, was sie sein müssen. Wollen wir aber keinen Scherz treiben, sondern von Demjenigen reden, was mit uns in Berührung kommt, nämlich von den Gegenständen, d. i. von den Theilen der Welt einer jeden möglichen Erfahrung, so giebt es allerdings leicht einzusehende Gesetze eines jeden und aller Theile dieser Welt. Denn da ein jeder Gegenstand durch unsere Empfindung sich uns ankündigen muss, so werden die Gesetze der Empfindbarkeit die Gesetze möglicher Gegenstände der Erfahrung sein. Da eine jede Empfindung uns nicht einen Zustand von uns zeigt, sondern etwas von uns Empfundenes und dieses also nicht in unserer Seele, sondern im Raum ausser uns angeschaut wird, der Raum aber synthesirt werden muss, so werden die Gesetze der Synthesis die Gesetze aller Gegenstände möglicher Erfahrung enthalten. Wenn aber die Synthesis in ihrer Art selbst festgestellt sein muss und die Art der Einheit der Synthesis (Kategorie) selbst in ihrer Stabilität festgestellt werden muss durch die invariable Einheit des Bewusstseins (dass ich Ich und kein Anderer bin), so wird „das oberste Principium aller synthetischen Urtheile a priori“ über die Gesetze der Gegenstände, d. i. der Natur lauten:

„Ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung.“ [1])

[1]) P. 155, Z. 7 v. u.

Nun wissen wir genau, wie viele Arten es giebt, Anschauung zur Einheit so zu verknüpfen, dass sie nicht ein unerinnerbarer Wirrwarr ist, sondern ein stabil angeschauter Gegenstand, nämlich die 12 Arten unter 4 Titeln, welche wir in den Arten der Urtheile auffanden. Die 4 Titel lauteten: Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Die beiden ersten Arten gehen auf das Zustandekommen einer einzelnen Anschauung als Gegenstand überhaupt; die beiden anderen gehen auf das Verhältniss der zustandegekommenen Gegenstände im Verhältnisse zu einander und zu dem Individuum. Kant nennt die beiden ersten Arten die mathematischen, die beiden anderen die dynamischen Kategorien, und die Grundsätze, welche aus den 4 Arten, Anschauungen zu gegenständlicher Verbindung zu bringen, entspringen, nennt er:

1. Die Axiome der Anschauung,
2. die Anticipation der Wahrnehmung,
3. die Analogien der Erfahrung,
4. die Postulate des empirischen Denkens.

Aus diesen Bezeichnungen kann man ersehen, dass die zweite Klasse angiebt, was einem jeden Gegenstande vorhergehen muss, die erste, was ein jeder Gegenstand enthalten, die dritte, was ein jeder Gegenstand fordern, und die vierte, was für ein Verhältniss jeder Gegenstand zu uns haben muss. Diese Bezeichnungen sind tief bedeutsam für den Erforscher der Entstehungsgeschichte der kindlichen Geisteswelt. Das Grundprincip aller dieser Grundsätze, populär gesprochen, würde lauten: Welcherlei Anschauungen das Kind auch haben möchte, so würden alle ein blinder Traum sein, nicht eine gefestete Anschauungsreihe, eine stabile Welt, wenn es sich dieser Anschauungen nicht auf Grund reiner Begriffe erinnern könnte, welche die Art bezeichnen, in welcher die Anschauung verbunden und fest geworden ist. Wenn nun Gegenstände Anschauungen von so fester Art sind, dass sie immer wieder gleich gehabt werden können, ja mit einander in der wiedererzeugten Anschauung verglichen werden können (im Unterschied von einem Wirrwarr der Empfindungen), so müssen die Bezeichnungen aller

Gegenstände Subjecte sein, welchen in ihrer Anschaulichkeit der reine Begriff als Prädicat zukommt; d. h. es giebt oberste synthetische Urtheile a priori, d. i. Grundsätze für jede Gegenständlichkeit überhaupt, d. i. für die gesammte Natur.

79. Axiome der Anschauung.

Der in den Axiomen der Anschauung enthaltene Grundsatz lautet: Alle Erscheinungen sind extensive Grössen.[1]) Unter einer extensiven Grösse versteht man eine solche, bei welcher die Vorstellung der Theile der Vorstellung des Ganzen nothwendig vorhergehen muss; unter Grösse versteht man den Begriff von der Einheit eines mannigfaltigen Gleichartigen. Da nun ein jeder Theil der Welt nur dadurch in Berührung mit uns tritt, dass er unsere Empfindung veranlasst, diese Empfindung aber nicht in uns angeschaut wird, sondern ausser uns (im Raum und in der Zeit), Zeit und die Anschauung der Raumestheile aber verfliesst, so müssen diese Zeit und Raumestheile verbunden werden. Die Einheit dieser Verbindung muss stabil werden können und unabhängig von der jedesmaligen Anschauung, so dass es möglich ist, sie durch den Begriff der Einheit der Synthesis des Gleichartigen, d. i. durch den Begriff der Grösse wieder zu erfassen. Daher muss ein jedes Object, ein jeder Gegenstand, ein jeder Theil der wahrgenommenen und wahrnehmbaren Welt eine extensive Grösse haben, sowohl in der Zeit als im Raume; und es ist unmöglich, dass in der Natur irgend Etwas vorkommen kann, welches nicht bei geeigneten Vorkehrungen messbar ist. Wenn nun die Wissenschaft von den Grössen die Mathematik heisst, so unterliegt die ganze Natur und jeder Gegenstand der Welt den Gesetzen der Mathematik, und es ist nur eine Chicane einer falsch belehrten Vernunft, die Gegenstände der Erfahrung von den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung frei machen zu wollen.[2]) Hätten wir aber faseln wollen von Etwas, was nie mit uns in Berührung

[1]) P. 159.
[2]) P. 162, Z. 10 v. o.

treten kann (Ding an sich), so würde ein solches Grundgesetz der Natur niemals haben entdeckt werden können. Jetzt aber giebt es keinen Skepticismus mehr in Bezug auf diesen Grundsatz.

Es giebt nicht mehr das „ich weiss nichts, du weisst nichts und wir wissen alle beide nichts“, sondern es giebt eine sichere, apodictische Wahrheit.

So rettet uns Kant von den Thorheiten der Mathematiker selbst, welche in Unkenntnis der Transscendentalphilosophie die Gültigkeit ihrer eigenen Wissenschaft untergraben.[1])

Er rettet uns von dem Unsinn eines Raumes, dessen Krümmungsmaass möglicher Weise veränderlich sein könnte, weil dann der Raum nicht mehr in allen Theilen gleichartig nicht unter den Begriff der Einheit der Synthesis des mannigfaltigen Gleichartigen, d. i. unter den Begriff der Grösse fiele und daher nicht mehr ein Gegenstand der Rechnung und der analytischen Geometrie, überhaupt kein Gegenstand der Erfahrung sein könnte. Dies Gesetz ist ein Weltgesetz, weil das Wort Welt einen menschlichen Sinn hat, nämlich den Inbegriff aller Gegenstände bezeichnet, wie sie da sind, erstens wenn wir sie anschauen, zweitens wenn wir sie im Augenblick nicht anschauen, drittens wenn wir sie jemals anschauen können.

80. Anticipation der Wahrnehmung.

Der die Qualität betreffende Grundsatz lautet:

In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Grösse, d. i. einen Grad.[2])

Von dem, was nicht mit uns in Berührung treten kann, sprechen wir nicht. Welcher Theil der Welt auch mit uns in Berührung treten wollte, er muss sich uns ankündigen, indem er unsere Empfindung erregt. Die Empfindung in uns nimmt eine Zeit ein und hat in der Zeit eine Grösse, einen Grad. Wir sehen aber nicht die Empfindung in uns, sondern das Empfundene ausser uns im Raume.

[1]) Cf. R. Riemann. Ges. Werke. Leipzig 1876. Teubner. P. 267.
[2]) P. 162.

Dasjenige, was im Raume seiend unsere Empfindung bestimmt, nennen wir das Reale im Raum. Also hat alles Reale im Raum seine Bestimmtheit auf Grund unserer Empfindung; und da diese einen Grad hat, hat es selbst einen Grad. Leere Zeit und leerer Raum können keine Empfindung und darum auch nicht die Vorstellung eines Gegenstandes im Raume veranlassen. Eine jede Empfindung kann stärker werden und abnehmen und uns demgemäss ein verschiedenartiges Reale ankündigen. Dieses Stärker- und Schwächerwerden unterliegt der Möglichkeit der Messung, d. i. der Zahl. Diejenige Grösse, die nur als Einheit apprehendirt wird, und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation = 0 vorgestellt werden kann, nennen wir die intensive Grösse.[1]) Also hat jede Realität in der Erscheinung intensive Grösse, d. i. einen Grad. Nur durch diesen, wenn er wieder erinnerbar ist, entgeht die Empfindung und das Reale der Verflüchtigung und wird ein stabiles Moment in den Gegenständen selbst.

Dieser Grundsatz ist von der äussersten Tragweite. Er zeigt uns, dass es keinen leeren Raum in der Welt als Gegenstand der Erfahrung geben könne, weil ein solcher keine Möglichkeit hätte, mit uns in Berührung zu treten, d. h. unsere Empfindung zu erregen. Wohl sind wir im Stande, die Grenzen eines Raumes als licht und hart zu umschreiben; aber den dazwischen liegenden Raum würden wir nicht wahrnehmen können, wenn er nicht als ein Gegenstand durch Empfindung sich uns ankündigte. Es ist dies eine für die physiologische Optik tiefbedeutsame Einsicht, welche uns den Grund dafür zeigt, dass wir an der Stelle des Nicht-Empfindenkönnens im Auge, im blinden Flecke auch keinen Raum sehen, d. h. keine Entfernung der Grenzen. Dieser Grundsatz entwickelt seine Tragweite aber auch dahin, dass er uns zeigt, dass das Reale in der Welt sehr verschiedener Grade fähig ist, d. h. dass z. B. das specifische Gewicht der sogenannten Atome einer bestimmten Materie, an sich verschieden sein könne. Es

[1]) P. 164, Z. 6 v. u.

braucht also nicht eine Annäherung der Lagerung oder eine sogenannte Porosität, d. i. eine Lagerung mit zwischenliegenden leeren Räumen zur Erklärung des specifischen Gewichtes herbeigezogen zu werden. Eine solche Erklärungsart würde vielmehr einen Grundsatz voraussetzen, dass alles Reale die Empfindung gleich intensiv errege und die Empfindungen keine Verschiedenheiten des Grades in sich tragen könnten. Dieser Grundsatz aber ist widerlegt durch die Thatsache des empfindungsleeren Bewusstseins, welches im Denken stattfindet. Die Annäherung zu diesem von einer gegebenen Empfindung aus ist eben der Grad der Intensität der Empfindung und darum des Realen, welches im Gegenstande hervortritt. Weil diese Annäherung aber nicht ruckweise geschieht, sondern gemäss der Synthesis eine continuirliche ist, darum sind alle Grössen continuirliche Grössen, darum kann alle Veränderung in der Welt nur continuirlich sein, sofern sie eine Veränderung der Grösse ist, und es giebt keine Sprünge und leeren Räume in der Welt.

Durch diesen Grundsatz wird die Chemie frei von allen Hypothesen, welche die Erklärungsarten in das geometrische Gebiet hineinzwängen wollen; und man darf ein solches Reale zerlegen in jede Grösse des Realen, welche sich zur Einheit der Zahl zusammenfügen lässt. Sie wird dadurch aber auch unterworfen der Arithmetik, ohne deren Anwendung sie ein Traum und keine Wissenschaft ist.

So haben wir zwei grosse Weltgesetze festgestellt, welche sich auf die einzelnen Gegenstände als Theile der Welt beziehen und die Naturwissenschaft vor den Thorheiten der Schwärmer schützen, welche meinen, dass ihre Gedankenhypothesen sich der Natur aufdrängen lassen. Wir haben die Grenzen fest bestimmt, in welchen jede Naturwissenschaft bei ihren Erklärungen bleiben muss, damit sie nicht von geträumtem Wirrwarr von Vorstellungen, sondern von gesehenen Dingen der Welt rede. Es sind die beiden grossen Weltgesetze, dass alle Gegenstände, sowohl ihrer Form im Raum und der Zeit, als ihrem Inhalte nach, den Gesetzen der Mathematik unterworfen

sind, dass alle Erklärungen durch leere Räume falsch sind, dass alle Hypothesen durch eine von Anfang existirende Gleichartigkeit aller Atome in ihrem Gewicht Spielereien des Denkens sind, dass alle Veränderungen der Grösse nicht sprungweise, sondern gradweise continuirlich verfolgbar sind.

Wir wenden uns nun von der Art und den Naturgesetzen, welchen ein einzelner Gegenstand unterliegen muss, zu den nothwendigen Verbindungen der Gegenstände in der Natur, welche sie zu einem bleibenden, wenn auch in sich veränderten Ganzen, in fest bestimmter, Allen gemeinsam anschaubarer Ordnung machen, d. h. welche aus einem Chaos einen Kosmos entstehen lassen.

81. Analogien der Erfahrung.

Die Grundsätze, welche sich auf den dritten Titel der Relation beziehen, nennt Kant die Analogien der Erfahrung, und ihr gemeinsamer Grundsatz lautet:

Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.[1]) Unter Erfahrung ist aber verstanden nicht blos die Wahrnehmung einzelner Gegenstände, sondern der Verhältnisse der Gegenstände unter einander in der Zeit. Unter nothwendiger Verknüpfung ist verstanden die Verknüpfung, welche nicht in einem Bewusstsein sich blos vollzieht, sondern in den Gegenständen selbst, so dass ein Jeder die gleiche Art der Zeitverknüpfung mit mir wahrnehmen muss. Wollten wir wiederum von Etwas reden, was nie zu unserer Kenntniss kommen kann, von Dingen an sich, so wüsste ich nicht, wie man von Dingen, welche man durchaus nicht kennt, gar noch ihre gegenseitigen Verhältnisse finden wollte; und wenn Jemand wie Helmholtz[2]) meint, die Gegenstände geben uns Zeichen von den Dingen an sich, so würde doch immer die Frage sein: ob die Ordnung der Gegenstände auch die Ordnung der Zeichen wäre, oder jene unbekannten Dinger uns vielleicht neckten, wie die Geister eines Zöllner.

---

[1]) P. 170.

[2]) Die Thatsachen in der Wahrnehmung. Berlin 1879. P. 34.

Wir wollen aber als vernünftige Menschen von Nichts sprechen, als was jemals mit uns in Berührung kommen kann, d. i. von Gegenständen möglicher Erfahrung. Von diesen können wir allerdings zeigen, dass sie bestimmte Eigenschaften haben müssen, damit sie nicht blos ein Traum des Subjectes und ein Spiel von Wahrnehmungen einzelner Individuen sind, sondern die allen gemeinsame Ordnung der Dinge der Welt und ihrer Ereignisse uns zur Kunde bringen.

82. Erste Analogie.

Meine Vorstellungen fliessen immer fort ab, und so würden alle Gegenstände immerfort verschwinden, wenn sie nichts in sich trügen, als den Stoff der sinnlichen Wahrnehmung. Ja, hätte ich nicht in dem fortwährenden Versinken der jedesmaligen Gegenwart irgend eine Verbindungsthätigkeit, welche die erste an die zweite und dritte knüpfen liesse, so würde nicht einmal irgend eine Grösse und ihre Dauer in der Zeit herstellbar sein. Kein Object könnte länger in der Welt dauern, als seine Vorstellung in einem Individuum. Gäbe es nicht in allen Vorstellungen ein Etwas, welches jede Dauer in sich vereinigt, so würde keine Zeitstelle und keine Zeitdauer dem subjectiven Belieben entnommen sein. Es haben darum die Gegenstände Etwas in sich, welches immer beharrt und an welchem alles Andere wechselt, welches macht, dass eine Zeitbestimmung nicht mehr dem Subject, sondern dem Objecte zukommt; und dieses Objective in der Wahrnehmung, welches immer beharrt, nennt man die Substanz, was da wechselt, das Accidenz. Was keine Substanz in sich trüge, wäre nicht die Vorstellung eines Gegenstandes, eines Theiles der Welt, sondern ein Spiel meiner Gedanken. Es hätte keine angebbare Stelle in der Zeit der Welt, sondern nur in meinem Vorstellungsverlauf. Diese Substanz ist unveränderlich, weil ihre Veränderung selbst an Nichts wahrgenommen werden könnte, es sei denn an einem gleichbleibenden Unveränderlichen, d. i. an einer Substanz selbst. Daher lautet die erste Analogie der Erfahrung: „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum der-

selben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert."[1]) Der Beweisgrund dieses grossen Weltgesetzes liegt einfach darin, dass kein Wechsel wahrgenommen und festgestellt werden kann, ohne dass irgend Etwas beharrt. Also muss, damit aller Wechsel aller Erscheinung, d. i. alle Veränderung in der Natur wahrgenommen werden könne, in allen Gegenständen etwas Unveränderliches enthalten sein, in welchem das Verhältniss zur Zeit erkennbar ist. Dasjenige im Object, was als Unveränderliches den Wechsel der Accidenzen möglich macht, nennt man die Substanz; also ist nichts ein Object, was nicht Substanz ist; also macht der reine Begriff der Substanz aus einer subjectiven Vorstellung einen Theil der Welt, der Objecte, der Natur und schreibt der Natur das Gesetz vor, dass sie so lange nicht als Natur wahrgenommen werden kann, als nicht ihre Wahrnehmungen die Verbindung von Substanz und Accidenz ermöglichen, d. h. so lange nicht etwas immer Beharrendes als Prädicat des Erfahrungsgegenstandes von ihm ausgesagt werden kann. Auf diesem Grundsatz beruht ja die Möglichkeit, Chemie aufzustellen. Wir finden also hier, dass diese Wissenschaft vollständig berechtigt ist, nach diesem Grundsatze zu handeln; denn allein das Verhältniss von Substanz und Accidenz, als des Beharrenden und Wechselnden, macht in den Erscheinungen, dass sie wirklich Objecte der Wahrnehmung, nicht ein Spiel subjectiver Reizzustände sind. Hier gilt im vollsten Maasse der Satz: Die Bedingungen der Möglichkeit Erfahrung festzustellen, zeigen uns die Eigenschaften der Gegenstände der Erfahrung. Weil wir im Wechsel unserer Vorstellungen ohne den gedachten Begriff der Substanz und des Accidenz keine Stelle als bleibend und wechselnd nachweisen könnten, darum ist es eine nothwendige Voraussetzung, dass alle feststellbaren Gegenstände der Vorstellung eine beharrliche Substanz mit wechselnden Zuständen haben, d. h. in der wirklichen Welt der Wahrnehmung existirt eine Substanz als Grundlage aller Verhältnisse zur Feststellung der Veränderungen in der Zeit der Welt.

[1]) P. 175.

Aber wir wollen wieder in einem Beispiele sprechen!

Wenn Ihr das Zifferblatt einer Thurmuhr seht und der Zeiger vorrückt, seid Ihr dann sicher, an der Veränderung des Zeigers ein Zeitmaass aufstellen zu können? Gewiss, aber unter einer Bedingung, und die ist, dass sich das Zifferblatt nicht selbst auch drehe, sei es in der Richtung des Ganges des Zeigers, sei es in umgekehrter Richtung. Das heisst also, das Zifferblatt muss in seiner Stellung beharren, dann könnt Ihr die Veränderung feststellen. Würde sich Alles in der Welt immerfort verändern, so wäre keine Feststellung von irgend Etwas möglich, und kein objectives Verhältniss der Gegenstände käme zu Tage. Nur also durch die Anwendung des Begriffes des Beharrens, welches das Schema (siehe p. 91) der Substanz ist, ist die Welt des Scheines in die Welt der Objecte verändert und nur unter diesem reinen Begriffe entsteht eine objective Welt; darum gilt für alle objective Welt dieser Grundsatz des reinen Verstandes als oberstes Naturgesetz: Die Substanz beharrt, die Accidenzen wechseln.

83. Zweite Analogie.

Der Wechsel selbst aber kann wiederum verschieden sein. Auf A kann B, auf B kann C folgen u. s. w., oder auf A kann B folgen, auf B wieder A. Daher wird es noch zwei grosse Gesetze der Natur geben, welche diese Verhältnisse des Wechsels objectiv regeln.

Es ist sicher, dass sich in mir Vorstellungen nach einander finden und die eine Wahrnehmung der andern voraufgeht. Deswegen braucht aber noch nicht das Ding, welches ich zuerst wahrnehme, früher in der Zeitreihe der Welt zu sein, als das später wahrgenommene. Wir müssen also eine Art der Verbindung der Vorstellungen zu einem festen Nacheinander oder einem festen Zugleich haben, damit wir es nicht mehr mit dem Spiel unserer Gedanken, sondern mit für Alle gültigen Verbindungen der Objecte zu thun haben. Der reine Begriff, welcher feste Verbindungen zu einem Vor- und Nacheinander schafft, ist der Begriff der Ursache und Wirkung. Sobald ich unter diesem

Begriffe die Einheit der Verbindung zweier Wahrnehmungen denke und erfasse, ist durch das Schema der Ursache fest bestimmt, dass dieselbe vor der Wirkung ist. Sobald daher eine Wahrnehmung nicht unter diesen Begriff fiele, würde sie im Abfluss der Vorstellungen keine feste Stelle haben, d. h. nicht objectiv erinnerbar und für Alle gleich sein, und der Gegenstand, welcher ihr entspricht, würde kein Gegenstand, sondern ein Traum sein. Daher muss ein jeder Gegenstand in seinem Wechsel, d. h. in einer jeden Veränderung, eine Ursache haben und selbst Ursache sein, d. h. die Gegenstände und Ereignisse in der Welt, d. i. die ganze Natur unterliegt dem Weltgesetze: „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.“[1])

84. Dritte Analogie.

Ebenso giebt es in unserm Abfluss der Vorstellungen niemals zwei Wahrnehmungen zugleich, sondern dieselben folgen immer nach einander. In den Dingen aber, in der Welt giebt es Gegenstände, welche zugleich sind. Welche Eigenschaft der Gegenstände ermöglicht es nun, dass meine Vorstellungen von A zu B und von B wieder zu A zurückkehren können? Diese Art der Verbindung wird mir möglich durch das reale Verhältniss der Wechselwirkung oder der Gemeinschaft. Darum lautet die dritte Analogie der Erfahrung: „Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung.“[2])

Bei diesen beiden Grundsätzen kann ich rasch vorbeieilen, weil sie in unserer Zeit allgemein zugestanden sind. Der erste ist ja die Bedingung, unter welcher überhaupt Naturwissenschaft aufzustellen möglich ist; der letztere ist die nothwendige Grundlage der Astronomie und ermöglicht die Mechanik des Himmels.

Ich will daher nur noch einen kurzen Blick auf die Art werfen, wie vor Kant Hume, und leider auch nach Kant J. St. Mill und eine Menge Naturforscher sich dies

[1]) P. 180.
[2]) P. 196.

Gesetz entstanden dachten. Da es bei ihnen ja Nichts geben durfte als Sinneswahrnehmungen (in der heimlichen Hoffnung, doch noch einmal nachzuweisen, dass Gedanken materielle Zustände seien), so erklärten sie, die häufige Wahrnehmung der Verbindung zweier Wahrnehmungen nach einander erzeuge bei uns den Wahn einer ursächlichen Verbindung und den Schein eines apodiktischen unumstösslich sicheren Gesetzes der Natur. Sie mussten den Ast absägen, auf welchem sie sassen, und die Bedingung aller Naturwissenschaft, den Lehrsatz, dass alle Veränderung ihre Ursache haben müsse, problematisch machen; sonst konnten sie ja nicht mehr Alles auf Erfahrung stützen, welche immer nur Thatsachen constatirt und nie lehren kann, was einst sein müsse. Nun kann ich mir wohl denken, dass sie einen Blitz sehen und Donner hören; aber ich möchte wohl wissen, was für ein Organ sie haben, um „Verbindung“ wahrzunehmen, Verbindung zu riechen, zu sehen oder zu tasten. Wenn man aber durch „Verbindung“ überhaupt nicht sinnlich gereizt wird, so wird man es doch auch nicht durch die Verbindung zu einem „Vor“ und „Nach“. Woher wollen sie denn überhaupt auch nur in ihrer subjectiven Erinnerung erkennen, ob der Blitz vor oder nach dem Donner gewesen ist; an welchem sinnlichen Kennzeichen wollen sie denn das „Vor“ oder „Nach“ constatiren? Sie können die Gegenwart einer Empfindung constatiren, vielleicht auch das Nichtmehrsein einer vergangenen Empfindung. Aber keiner von unseren fünf Sinnen erlaubt ihnen, Vergangenheit oder Zukunft zu sehen, zu tasten, zu riechen. Angenommen aber, sie könnten wirklich den Wechsel von Vorstellungen als innere Erfahrung wahrnehmen, so würden sie doch noch nicht bestimmen können, ob dieser Wechsel ein „Vor“ oder „Nach“ oder ein „Zugleich“ ist. Denn die innere Erfahrung des Abflusses der Vorstellungen giebt ihnen nur ein ewiges Verschwinden. Um zu einem Zugleich von 2 Wahrnehmungen zu kommen, dazu bedarf es doch jedenfalls ein Wiedererkennen Dessen, dass ich zu der ersten, derselben Vorstellung zurückgekehrt bin,

und dazu muss es doch ein Moment des Vergleiches geben Desjenigen, was in diesen beiden Vorstellungen die Dieselbigkeit veranlasst. Dasjenige, was in zwei Vorstellungen gemeinsam ist, kann von uns als Solches nicht anders erfasst werden, als abstrahirend, d. h. denkend, d. h. durch Begriffe. Also ist nur unter Begriffen von Verbindungsarten eine Ordnung von Vorstellungen herstellbar! Die Begriffe einer Ordnung können ja aber gar nicht aus den Wahrnehmungen abstrahirt sein; denn da Ordnung eine feste Art ist, zu verbinden und Verbindung selbst nicht mit den Sinnen wahrnehmbar ist, so müssen die Begriffe, welche Ordnung in die Gegenstände der Wahrnehmung bringen, aus der Natur der verbindenden Thätigkeiten stammen, d. h. nicht aus den Sinnen, sondern aus dem reinen Verstande und die Gesetze der Ordnung der Dinge müssen reine Verstandesgrundsätze sein. Denn Verbindung entspringt nicht aus den Sinnen und wird nicht durch die Sinne gemacht. Wenn wir also als Menschen verbindende Thätigkeiten besitzen, so werden alle Eigenschaften der Gegenstände, welche sie bekommen, sofern diese Thätigkeiten sie erfassen, von allen Menschen übereinstimmend ihnen beigelegt werden, d. h. die Ordnung wird nicht mehr eine subjective, sondern eine objective sein.

Wir haben nun die drei Verbindungsarten der Beziehung oben genannt. Sobald diese in Wirksamkeit treten, legen sie den Wahrnehmungen ihren Character bei und zwingen sie dadurch in ihre nothwendige Ordnung, welche nicht mehr die Ordnung eines Subjectes ist, sondern die Ordnung der Ereignisse in der Welt, welche zu erfassen allen Menschen möglich ist. Da wir nun die Nothwendigkeit eines „Vor“ und „Nach“ niemals anders denken können, als nur wenn die beiden Wahrnehmungen sich verhalten wie Ursache und Wirkung, so muss jeder Gegenstand (welcher doch eine gezwungene und wieder erzwingbare Wahrnehmung ist) Ursache und Wirkung sein, Substanz und Accidenz in sich enthalten und in Gemeinschaft mit allen Substanzen stehen. Naturwissenschaft kann daher

ihren sicheren Gang gehen, ohne fürchten zu brauchen, dass in ihrem Gebiete irgend eine Wissenschaft die Grundsätze, unter welchen Naturwissenschaft aufstellbar ist, erschüttern könne; selbst jene Naturforscher, welche die feste Ordnung des Ganzen der Welt und der Natur in die Wahrscheinlichkeit unserer Erkenntniss von der Natur verflüchtigen, können dieser Wissenschaft nichts anhaben; denn die Functionen der Synthesis, welche die Ordnung in den wahrgenommenen Gegenständen der Welt und Natur festlegen, werden bei der Anschauung des Weltganzen glücklicher Weise eher angewendet, als die unreifen Meinungen philosophirender Naturforscher.

So haben wir nun die fünf grossen Weltgesetze festgestellt, nach welchen jeder Gegenstand in der Natur eine extensive und intensive Grösse, Substanz, Ursache und Gemeinschaft haben muss, und haben damit den Kreis dessen beschrieben, was einem jeden Gegenstand dadurch zukommt, dass er nicht unabhängig von uns ist, sondern eine Wahrnehmung erzeugen muss, welche ihn mit uns in Berührung bringt. Er unterliegt dadurch festen Gesetzen in Bezug auf seine Art und Ordnung inmitten aller Gegenstände der Welt.

85. Die Postulate des empirischen Denkens.

Aber Eines haben wir dadurch noch nicht bestimmt, nämlich das Verhältniss eines Gegenstandes zu unserer Erkenntniss und zu unserm Gedankenlauf selbst. Wir haben jetzt festgestellt, wie ein Gegenstand beschaffen sein muss und welchen Weltgesetzen er unterliegt, falls er mit einem Menschen in Berührung tritt. Aber es ist noch nicht festgestellt, ob und wie oft er mit Menschen in Berührung tritt. Es steht ja in meiner Macht, Vorstellungen zu erzeugen, d. h. sie in meinen Gedankenkreis eintreten zu lassen; aber es steht doch nicht in meiner Macht, Gegenstände zu erzeugen. Es steht in meiner Macht, einen gesehenen Gegenstand beliebig oft in die Erinnerung zurückzurufen, nicht aber, ihn auch beliebig oft anzuschauen. Ich kann die Sonne nicht bei Nacht sehen.

Einige Vorstellungen tauchen beliebig oft auf, andere nur zu bestimmter Zeit, dritte sind immer vorhanden unter

gegebenen Bedingungen. Wodurch können wir nun bestimmen, dass ein Gegenstand mit einem Menschen zu beliebiger, bestimmter oder aller Zeit in Berührung trete? Dazu sind uns drei Erkenntnissfunctionen innewohnend, welche das Verhältniss der Gegenstände zu unserer Erkenntniss regeln, es sind die drei Functionen der Modalität:

Dasein, Nichtsein;
Möglichkeit, Unmöglichkeit;
Nothwendigkeit, Zufälligkeit.

86. Erstes Postulat.

Bestimmen wir zuerst das Gesetz der Unmöglichkeit! Unmöglich zu denken ist Nichts; ich kann ja Unsinn denken. Aber Gedanken sind keine Gegenstände, keine Theile der Welt. Wir wollen also bestimmen, was unmöglich ein Theil der Welt sein kann. Wären die Theile der Welt von uns unabhängig, so möchte ich wohl wissen, wie man ihnen Gesetze des Daseins vorschreiben wollte! Nun sprechen wir aber nicht von Hirngespinnsten, sondern von Gegenständen, welche mit uns in Berührung kommen müssen, damit sie Gegenstände sind. Also werden die Bedingungen, unter denen Etwas mit uns in Berührung kommen kann, die Gesetze der Möglichkeit und Unmöglichkeit der Dinge in der Welt sein. Da nun jedes Ding sich uns ankündigen muss durch Wahrnehmung, so ist Alles als Theil der Welt unmöglich, was nicht wahrgenommen werden kann; da ferner jedes Wahrgenommene im Raum und in der Zeit wahrgenommen wird, so ist ein zeitloses und raumloses Ding in der Welt unmöglich; da ferner Raum und Zeit synthesirt werden muss, so ist Alles, was nicht synthesirt werden kann, d. h. keine Theile hat, unmöglich; da ferner jede Synthesis ihre bestimmte Art (Kategorie) hat, so ist ein Gegenstand der Welt, von welchem keine Kategorie gilt, unmöglich; da endlich jede Kategorie in der Unveränderlichkeit der transscendentalen Apperception Stabilität haben muss, so ist Alles, was in der Welt auch des Denkens dem Satze A = A widerspräche, unmöglich. So lautet denn das erste Postulat des empirischen Denkens: „Was mit den formalen

Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich.“[1])

Welch' eine Fülle von Unsinn wäre in unserer Zeit ungeschrieben geblieben, wenn die Naturforscher dieses Weltgesetz kennten. Geister z. B. wären Wesen, welche, ohne unsere Wahrnehmung zu erregen, Gegenstände des Daseins in der Welt wären. Körperlich wahrnehmbare Geister einer andern Welt wären Substanzen, welche nicht dem Gesetze der Wechselwirkung der Substanzen, z. B. Anziehungskraft, Schwere u. s. w. unterlägen. Empfindende Atome, vierte Dimensionen, Flächenwesen von nur zwei Dimensionen mit Verstand, Aetherhüllen der Atome, welche nicht wiegen, Intelligenzen, welche unsere Kategorien nicht haben! Wo soll ich anfangen, wo enden, wenn ich die Zuchtlosigkeit des Denkens unserer Naturforscher aufzählen will! Wie oft trifft man auf die Redensart: Warum sollte das oder das nicht möglich sein können? z. B. Atome, welche theilbar wären? In der Welt der Gedanken ist Alles möglich, auch der Unsinn; in der Welt der Gegenstände, in der Natur ist nicht Alles möglich, sondern nur Dasjenige, was sich den Bedingungen der menschlichen Erfahrung fügt, weil es sonst sich uns gar nicht ankündigen kann.

87. Zweites Postulat.

Was sich dagegen diesen Bedingungen fügt und den Bedingungen der Wahrnehmung gemäss ist, ist wirklich. Daher lautet das zweite Postulat des empirischen Denkens: „Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich.“[2])

Wohlverstanden! Nicht blos Das ist wirklich, was im Augenblicke diese Empfindung erregt, sondern was sie je erregt hat, wie es sich auch verändert habe, wie es sie erregt und je erregen wird. Aber seine Zeitbestimmung, d. h. seine bestimmte Zeit erhält es erst auf Grund der Wirklichkeit der Empfindung von einer Gegenwart zurück-

[1]) P. 202.
[2]) P, 202.

oder vordatirbar.[1]) Es ändert aber an der Wirklichkeit eines Gesehenen nichts, ob es auch tastbar ist oder nicht; der blosse Begriff eines Dinges dagegen ist kein Kennzeichen seiner Existenz.

88. Drittes Postulat.

Was endlich nach einem der Weltgesetze, welche wir in den Analogien der Erfahrung aussprachen, mit einer Empfindung zusammenhängt, das ist in seinem Eintritt nothwendig, tritt zu aller Zeit wieder ein. Wenn der Blitz die Ursache des Donners in der Luft ist, so tritt der Donner zu aller Zeit als Naturerscheinung ein, sobald der Blitz wirklich geworden ist. Wir wissen, dass er für Menschen hörbar ist, selbst dann, wenn wir zu weit entfernt sind, seinen Schall zu vernehmen. Daher lautet das dritte Postulat des empirischen Denkens: „Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existirt) nothwendig.“[2])

89. Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

So haben wir nun „das Land der Wahrheit (ein reizender Name)“ durchmessen und gefunden, dass es eine Insel und durch die Natur selbst in unveränderlichen Grenzen eingeschlossen ist.[3]) Wir haben die Gesetze der Welt gefunden (sofern das Wort Welt einen Sinn haben soll); wir haben jene theoretischen Sicherheiten festgestellt, welche uns ermöglichen, unsere praktische Welt in Maschinen und Häusern um uns aufzubauen. Wodurch ist dies möglich gewesen? Dadurch, dass wir immer festgehalten, dass uns Nichts etwas angeht und uns im Leben und Wirken und in der Wissenschaft Alles gleichgültig ist, was nicht mit uns in Berührung treten kann. Nicht eine Welt der Schatten, sondern der Thatsachen und der Erfahrung ist das Gebiet, welches wir zu erforschen hatten. So entdeckten wir den ganzen Apparat, welcher unter dem Namen „Geist“ dem Kinde mitgegeben ist, apodiktische Ordnung in die Anschauungen zu Gegenständen zu bringen,

[1]) P. 402, Z. 8 v. u.
[2]) P. 202.
[3]) P. 221, Z. 17 v. u.

welche seine Empfindungen erregen. Dass von diesen Gesetzen irgend Etwas jemals umgestossen werden könnte, ist nicht zu besorgen, weil sonst die einzelnen Wissenschaften, welche auf diesen Geisteseinrichtungen ihrer Möglichkeit nach beruhen, fallen müssten. Bald aber werden wir die Erfahrung machen, dass den Menschen unsere Welt nicht genügt, und dass sie allerlei Gedanken sich machen über Dasjenige, was ihnen im Leben nie vorkommen kann. Das Natürlichste ist ja, dass sie gern wissen wollen, was denn aus ihnen wird, wenn sie todt sind. Da ist es nun so durchaus natürlich, dass sie dieselben Erkenntnissmittel, welche sie im Gebiete der Erfahrung sicher leiten und ihnen unumstössliche Erkenntnisse (Phaenomena) liefern anwenden auf das Gebiet Desjenigen, was sie nicht erfahren, sondern was sie blos denken (Noumena).[1]) Dadurch gerathen sie auf Nebelbänke und Lügenländer und erzeugen abenteuerliche Gedanken, welche sie mit sich selbst und Andern in unablässige Händel verflechten.[2]) Es ist daher an dieser Stelle die Mahnung sehr nöthig, dass sich der ernste Forscher der Tragweite seiner Erkenntnisse und der Grenzen ihrer Wirksamkeit bewusst werde. Ich werde die leicht entstehenden und schwer zu beseitigenden Irrthümer im Bilde meinem Leser anschaulich machen. Erinnern wir uns, wodurch es möglich war, die ewig gleich bleibenden stabilen Muster der Grundsätze, Erkenntnisse und Gegenstände zu weben. Wir zeigten, dass es jene ausgeschlagenen Karten waren, welche die Form eines Gegenstandes überhaupt ermöglichten, und zwar dadurch, dass sie bei der Bewegung des Webstuhles die Fäden der verbindenden Thätigkeiten (Kategorien) mit den Fäden der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) in Berührung treten liessen (Schemata). Diese Karten haben einen hohen Werth, weil sie allein die Muster der Erkenntnisse bestimmen; sie haben aber gar keinen Werth, wenn der Webstuhl überhaupt nicht arbeitet. Sie selbst sind nicht die Teppiche,

[1]) P. 231, Z. 2 v. o.
[2]) P. 221 u. P. 17, Z. 1 v. o.

auch nicht einmal die Muster zu den Teppichen, sondern nur die Formen, welche Musterweberei ermöglichen. Wenn nun Jemand alle Musterkarten um den Jacquard-Stuhl herumlegte und keine Fäden einzöge, so könnte er den Stuhl fortwährend arbeiten lassen, derselbe würde sich auch ganz regelmässig bewegen, vielleicht, wenn er denken könnte, auch meinen zu weben, aber Teppiche würden nicht herauskommen. So arbeitet bei uns Menschen der Webstuhl der Erkenntniss und schafft Formen zu Dingen und Gegenständen, und wir bilden uns leicht ein, dass wir dadurch neue Einsichten gewinnen. Das ist aber gründlich falsch! So lange nicht die Empfindungen als Fäden in unsern Geisteswebstuhl eingezogen worden, ist all' unsere Arbeit vergebliche Mühe und Alles ist, wie vernünftig es auch scheint, eitel Blendwerk und Schale ohne Kern.

So z. B. weben wir den Gedanken einer Ursache von allen Erscheinungen (Ding an sich). Der Gedanke ist sehr schön, nur fehlt die Empfindung darin, damit die Erkenntniss eines Daseienden daraus gewirkt wäre. Sobald wir nun nicht darauf achten, ob unser Webstuhl auf Grund von Empfindungen arbeitet oder nur in seinen eigenen Formen spielt, unterliegen wir den natürlichsten Irrthümern in der Erkenntniss, welche Erscheinungen Kant unter dem Namen die Amphibolie der Reflexionsbegriffe zusammenfasst. Wenn ich z. B. von einem Körper rede und damit einen allseitig begrenzten Raum meine und nun die Frage aufwerfen würde: ob alle Körper gleicher Begrenzung von einander verschieden seien, was würdet Ihr antworten? Sie sind doch offenbar alle dasselbe, nämlich ein Raum, der in angenommener Weise allseitig begrenzt ist. Oder nein, sie sind alle verschieden, denn sie können doch nicht alle in demselben Raume sein und sind also verschieden als in verschiedenen Räumen! Da seht Ihr diese Amphibolie! Blicke ich nur auf den Gedanken, d. i. den Begriff vom Körper, so ist es dieselbe Musterkarte, unter welcher immer gewebt wird, wenn ich den Gedanken „Körper" erzeuge. Blicke ich dagegen auf die Form der Empfindung, den

Raum selbst, dann ist natürlich jeder Körper von andern verschieden, wie zwei Teppiche verschieden sind, obgleich ihr Muster dasselbe ist.

Denke ich mir den Gedanken eines positiven Realen in der Welt, so ist dieser so für sich bestehend, dass kein Grund einzusehen ist, wie eine Materie einer andern, wie eine Bewegung der andern im Begriffe jemals widersprechen könnte. Habe ich dagegen positiv real sich bewegende Gegenstände in der Welt der Empfindung und Erfahrung, so heben sich z. B. Bewegungen gelegentlich bis zu 0 auf. So sind alle Geistesoperationen, alle Begriffe von Gegenständen, alle reinen Begriffe zu Gegenständen überhaupt eine ewige Verführung zu dem Glauben, Erkenntniss zu besitzen, welcher Glaube doch nur Wahrheit wird, sobald Empfindung den Inhalt der Erkenntniss ausmacht.

Die verbindenden Thätigkeiten sind hohle Schemata zu Erkenntnissen, wenn Nichts da ist, was zu verbinden ist. Der Begriff der Ursache oder der Substanz, der Begriff der Grösse oder der Realität bezeichnet keine Erkenntniss eines Daseienden, wenn nicht Wahrnehmung und Empfindung das Recht giebt, ihn anzuwenden. Die Spielerei mit Ich und Nicht-Ich gleicht dem Treiben Desjenigen, welcher ohne Nahrungsmittel zu essen meinte, weil er Messer und Gabel in Bewegung setzte; und es ist vergebliche Mühe, mit dem Formalen der Erkenntniss zur Erkenntniss eines realen Objectes hindurch dringen zu wollen. [1]) Der Begriff der Verneinung schafft kein neues Object (Nicht-roth, Nicht-Tisch, Nicht-Ich), wenn er nicht die Empfindung selbst charakterisirt (Schmerz, schwarz, Stille).

Aber die Reihe der natürlichen Irrthümer ist durch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe nicht erschöpft, und wir müssen nun von dem Lande der Wahrheit, welches uns die berechtigten Ansprüche der Mathematik und Naturwissenschaft zeigte, Abschied nehmen, um in das Land nothwendiger Täuschungen zu kommen, in welchem sich

---

[1]) Kant's Werke. XI, p. 153.

die Naturforscher mit den Mathematikern und beide mit den Metaphysikern, alle diese mit den Theologen um die Luftgestalten ihrer Wünsche zanken; um, nachdem sie allseitig durch tödtliche Wunden vom Kampfe erschöpft sind, welche der verfehlte Angriff ohne Deckung mit sich brachte, die Menschheit zu zwingen, die Begründung ihrer Heiligthümer durch andere Geisteskräfte zu schaffen als diejenigen sind, welche der Erfassung der Empfindung zur verstandesmässigen Anschauung und Ordnung der Natur beiwohnen.

Transscendentale Dialektik.

Ueberschauen wir nun einmal die Resultate unserer bisherigen Untersuchungen, um festzustellen, wie weit wir unserem Ziele nahe gekommen sind! Welches war das Ziel der „Kritik der reinen Vernunft“? Die Gültigkeit und Tragweite der zur Aufstellung der einzelnen Wissenschaften nöthigen Grundsätze zu erforschen, um so den Frieden und die Einhelligkeit aller Wissenschaften zu ermöglichen. Haben wir dazu schon jetzt etwas geleistet? Gewiss! Wir haben gezeigt, dass die obersten Grundsätze, nach welchen Mathematik, Chemie, Astronomie und andere Naturwissenschaften verfahren, so sicher richtig sind, wie die Gegenstände in der Welt selbst. Aber giebt es denn nicht mehr Wissenschaften als diese? Und wie steht es denn mit deren Grundsätzen? Also z. B. die Jurisprudenz behauptet das Dasein einer Schuld und die Nothwendigkeit der Bestrafung, welche die Möglichkeit voraussetzt, auch anders gehandelt zu haben, d. i. die Freiheit. Die Chemie stellt Formeln auf, welche den Bestand der Substanzen auf Atome und Molecule zurückführen. Die Psychologie spricht von einer Existenz der Seele, die Theologie von einem Dasein Gottes und der Unsterblichkeit der Seele. Von allen diesen Grundsätzen haben wir ja noch nicht gesprochen, weder ob sie berechtigt, noch ob sie unberechtigt sind.

90. Sind auch die metaphysischen Wissenschaften berechtigt?

Fassen wir diese Grundsätze einmal zusammen, so finden wir, dass sie sämmtlich auf Erkenntnisse von solchen Gegenständen gehen, welche man nicht sehen oder tasten kann, welche nicht sinnlich, nicht physisch, sondern

übersinnlich oder metaphysisch sind. Es wird doch wohl Niemand behaupten können, dass man die Freiheit, oder die Atome, die Seele, oder die Gottheit, gar vielleicht das ewige Leben sehen, hören, riechen oder tasten könne. Wie steht es denn nun mit diesen Grundsätzen der metaphysischen Wissenschaften? Lassen auch sie sich in ihrer Gültigkeit und Tragweite sicher stellen?

91. Die bisherigen Untersuchungen weisen nur die Gültigkeit sinnlicher Erkenntnisse nach.

Nach unserer bisher eingeschlagenen Methode und mit den Mitteln, welche wir bis jetzt gefunden haben, Dinge, Theile der Welt, Naturgesetze festzustellen, ist dies gewiss nicht möglich; denn Alles, was wir bisher zeigten, begann ja mit der Thatsache der Empfindung im Raume und in der Zeit, und wir zeigten, dass deren Umwandlung von einem Gewirr und Taumel des inneren Seelenlebens zu einer in sich gefesteten, stabilen Welt der Gegenstände ausser uns nur durch die verbindenden Thätigkeiten a priori möglich sei, weil deren Begriffe (Realität, Substanz und Ursache) überhaupt erst Begriffe von Gegenständen, im Unterschiede von Empfindungen, möglich machten.

Dieser Weg jedoch kann uns hier nicht weiter führen, denn die metaphysischen Wissenschaften haben es ja zu thun mit Dingen, welche nicht empfunden, gesehen, getastet werden können.

92. Ausweg, metaphysische Wissenschaften auf sich beruhen zu lassen

Das Bequemste, sich diesen lästigen Fragen zu entwinden, würde nun wieder sein, darauflos zu behaupten, das wären Alles nur Chimären. Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, mit denen sich ein richtiger Naturforscher gar nicht befassen müsse, seien Gebilde des Aberglaubens listiger Priester, herrschsüchtiger Staatsmänner, um das dumme Volk zu gängeln, und gehörten nicht vor das Forum Derjenigen, welche mit den hohen Wissenschaften sicherer Gegenstände des Raumes und der Natur sich befassen. Aber erinnern wir uns doch des Anfanges unserer Untersuchungen! Wir wollen ja den Hochmuth ablegen und mussten uns doch sagen, dass die Jurisprudenz wohl auch ein Recht habe, zu existiren, und die Strafgerichtsbarkeit nothwendig sei. Vielleicht möchte sogar ein solcher Gelehrter, welcher ein wenig in den Welttheilen und ihrer

Menschenwelt sich umgesehen hat, geneigt sein, der Religion eine gewisse berechtigte Grundlage nicht ganz abzusprechen; möglicher Weise auch sogar ein Chemiker die Existenz der Atome, mit welchen er rechnet, hartnäckig festhalten wollen. Ganz vorsichtige Leute werden noch einen Schritt weiter gehen und sagen: Von der Mathematik und der Naturwissenschaft wissen wir jetzt sicher, dass ihre Gegenstände und Gesetze Sicherheit haben; von diesen metaphysischen Dingen ist es ja wohl möglich, dass etwas daran sei, vielleicht aber auch nicht; man kann das nicht entscheiden. Man lasse darum die Herren Juristen und Theologen in ihrem Gebiete ruhig wühlen; wir brauchen es ihnen ja nicht zu glauben. Aber ich habe bereits früher gezeigt, dass dieser Standpunkt nicht blos gewissenlos ist, sondern der Freiheit der Wissenschaft den Tod bringt, weil er die Despotie, sei es der Jurisprudenz, sei es der Theologie nothwendig im Gefolge hat. Nur die Klarstellung der gegenseitigen Principien kann die Berechtigung und den Frieden durch die allseitig gezollte Achtung erzeugen. Dieser Standpunkt ist ferner nach den Principien der sogenannten Realwissenschaften selbst unhaltbar und unwissenschaftlich. Denn das Dasein der Zuchthäuser, Strafbestimmungen und Gesetze im Gegensatz zu Irrenhäusern, das Dasein der Kirchen und Synagogen und Theologien, das Dasein der Atomtheorien und der chemischen Formeln ist ein ebenso gewisses wie das Dasein der Vögel und Säugethiere, Pflanzen und Steine. Das Dasein solcher realer Existenzen verlangt für den wissenschaftlichen Menschen, welcher mit den Thatsachen und nicht mit seinen Antipathien rechnet, eine wissenschaftliche Erklärung dafür, woher diese Dinge kommen, ja eventuell, warum solche Dinge nicht sein sollten. Dazu kommt, dass Gesetzgebungen und Theologien über die ganze Erde verbreitet sind und seit den ältesten Zeiten bei den Menschen Geltung besessen haben. Also sind es nicht Seifenblasen einer plötzlichen Aufwallung verrückter Leute. Auch sollte man glauben, dass es Namen giebt, vor welchen die Gelehrten der Gegenwart, auch die Naturforscher, einige

Achtung haben müssten, deren Träger sich mit diesen metaphysischen Dingen befasst haben, als da sind: Socrates, Moses, Jesus. Und die Begründer der neuesten mathematischen Methoden: Des Cartes für die analytische Geometrie, Leibnitz für die Differenzialrechnung, haben es ihrer und der Wissenschaft würdig erachtet, unermüdliche Forscher in metaphysischen Dingen zu sein. Es läge eine Feigheit, etwa überzeugt zu werden, zum Grunde, wenn man sich diesen Untersuchungen verschliessen wollte, und eine Unwissenschaftlichkeit, das Bestehende nicht begreifen zu wollen, vielleicht um sich ihm nicht beugen zu müssen. Wenn sie ihrer Sache so sicher sind, allein Wissenschaft zu besitzen, warum erkämpfen sie nicht mit Waffen der Wissenschaft den Tod ihrer Gegner! Oder wollen sie dem Aberglauben ein Leben gönnen, so sind sie Feinde der Wissenschaft!

93. Wie man den metaphysischen Wissenschaften gerecht werden muss.

Wir müssen uns darum mit demselben Ernste, mit welchem wir die Principien der Naturwissenschaft erforschten und als richtig nachwiesen, jetzt daran machen, die Frage nach der Gegenständlichkeit metaphysischer Dinge zu prüfen, auch auf die Gefahr hin, ihre Nichtigkeit zu entdecken; denn auch für diese Eventualität müssen wir uns bereit halten.

Eines wissen wir genau. Die Richtigkeit metaphysischer Lehrsätze und die Gegenständlichkeit übersinnlicher Dinge ist auf dem Wege nie nachzuweisen, auf welchem wir die Sicherheit der Gesetze der Natur aufzeigten. Da bleibt also als Möglichkeit nur noch übrig:

1. Dass diese Gegenständlichkeit überhaupt nicht nachzuweisen ist, sondern sogar widerlegt werden kann;

2. dass diese Gegenständlichkeit zwar nachzuweisen ist, aber nicht mit den Mitteln, welche wir angewendet haben.

Finden wir, dass diese Gegenständlichkeit zu widerlegen sei, so wird vor uns die Aufgabe liegen, zu erklären, woher es komme, dass die betreffenden metaphysischen Wissenschaften sich im Besitze sicherer Erkenntnisse wähnen.

Behaupten wir, dass diese Gegenständlichkeit nachzuweisen ist, so werden wir die neuen Mittel aufzuzeigen

haben, welche den Beweis ermöglichen. Am vollkommensten wäre diesen metaphysischen Wissenschaften genug gethan, wenn gezeigt würde:

1. Dass die bisherigen Mittel nicht zum Beweise ihrer Richtigkeit zulangen konnten;

2. dass die bisherigen Mittel über sich hinausweisen und zu ihrer eigenen Berechtigung noch höhere Principien erfordern, aber nicht besitzen;

3. dass die neuen Mittel nachgewiesen werden, auf denen die Erkenntniss sicher ruht.

In dieser Gründlichkeit erledigt Kant die Frage nach der Berechtigung der Metaphysik. Es ist ein seltsames Schauspiel, wenn er z. B. zuerst nachweist, dass der Mensch mit seinem reinen Verstande Gott nicht erblicke, dass derselbe Mensch vom Verstande aus mit der theoretischen Vernunft ihn fordere, aber nicht finde; dass endlich die praktische Vernunft ihn finde und erkenne. Schon im Voraus möchte ich hier bemerken, wie gefährlich diese Gründlichkeit Denjenigen gegenüber ist, welche in ein Buch nur theilweise hineinblicken, da sie dann zufällig die Beweise gegen die Unsterblichkeit der Seele in die Hand bekommen und nun meinen, da sie ja Kant selbst gelesen haben, die endgültige Meinung des grossen Philosophen zu erkennen.

94. Die bisher verwendeten Erkenntnissmittel des reinen Verstandes.

Also lasst uns das Bauzeug einmal überschlagen, mit welchem wir bis jetzt gearbeitet haben. Wir legten zwei Thatsachen allen unseren Untersuchungen zu Grunde, erstlich, dass wir Wahrnehmungen haben müssen, und zweitens, dass die Sinne die Wahrnehmungen wohl liefern, aber nicht zusammensetzen. Alle unsere bisherigen Resultate fliessen aus den Untersuchungen über die Bedingungen, wie aus Wahrnehmungen äussere Gegenstände und aus äusseren Gegenständen das gesetzmässige Ganze der Natur gebildet werde.

95. Es giebt nothwendig mehr Erkenntnissmittel.

Aber selbst auf dieser spärlichen Grundlage haben wir noch nicht einmal von allen Bausteinen Gebrauch gemacht. Denn wir haben wohl die Wahrnehmungen in Betracht gezogen, deren Gegenstände im Raume sind, aber diejenigen

Wahrnehmungen, welche nur in der Zeit sind, wie Lust und Schmerz und welche sich doch auch auf Gegenstände beziehen, haben wir gar nicht mit berücksichtigt. Es könnte ja sein, dass eine ganze Anzahl wissenschaftlicher Lehrsätze nicht aus den äusseren Wahrnehmungen allein, sondern aus der Beziehung der äusseren Gegenstände zu diesen inneren Wahrnehmungen ihre Berechtigung empfinge. Endlich haben die Gegenstände, welche unsere Sinnesempfindungen hervorrufen, nicht blos zur Folge, dass wir wahrnehmen, sondern sie üben einen Einfluss auf eine Rückäusserung von uns und erregen unsere Willensakte, so dass es sehr leicht sein könnte, dass aus der Art des Einflusses der Dinge auf unsern Willen Thatsachen und Eigenschaften erkennbar werden, welche den Dingen wirklich inhäriren. Solche Eigenschaften werden aber durch die blosse Verbindung äusserer Wahrnehmungen unter einander niemals zu unserer Kenntniss kommen können.

Sollte dies wirklich noch zu schwer zu verstehen sein, so will ich ganz in der Sprache des Volkes reden. Nennen wir das Ergreifen und Verknüpfen der Wahrnehmungen zu Urtheilen die reine Verstandesthätigkeit oder den reinen Verstand, so besteht der Mensch doch nicht blos aus reinem Verstande. Mit allem Verstande kann man kein schönes Gemälde, keine edle Symphonie schaffen, und mit aller Einsicht wird man noch kein guter Mensch. Der klügste Mensch ist darum weder der beste Mensch, noch darum der grösste Künstler. Man sagt daher, der Mensch habe nicht blos Verstand, sondern auch Gefühl und Willen. „Was kein Verstand der Verständigen sieht, das übet in Einfalt ein kindlich Gemüth.“ „Ein guter Mensch in seinem dunklen Drange ist sich des rechten Weges wohl bewusst.“ Die Schönheit und die Sittlichkeit, die Kunstwerke und die Staaten sind auch wirkliche Dinge und Gegenstände, aber ihre Gesetze fliessen nicht aus einem blossen Ergreifen und Verknüpfen äusserer Wahrnehmungen, oder einer Zusammenstellung von Dingen im Raume. Nicht jede Zusammenstellung von Farben im Raume, nicht jede

Gruppirung von Linien ist auch ein Kunstwerk. Nun wird doch Niemand behaupten wollen, die Kunstwerke wären nicht schön und die Aesthetik keine mögliche Wissenschaft von wirklichen Gegenständen, weil er nicht im Stande ist, ihre Gesetze aus der blossen Verstandesthätigkeit abzuleiten. Ja selbst der Begriff des Nützlichen, Praktischen, Zweckdienlichen, ebenso wie der des Rechten, Guten, Sittlichen, ist nicht zu finden und seine Wirksamkeit in der Welt nicht zu begründen durch eine Zusammenfügung von Wahrnehmungen zu einem Urtheil.

Will man die Gegenstände vollständig beurtheilen, d. h. die Richtigkeit aller Wissenschaften prüfen, so muss man die Beziehung der Empfindung nicht blos auf den Raum und die Synthesis des Verstandes, sondern auch die Beziehung der Empfindung und ihrer Gegenstände zu dem Gefühl und dem Willen in's Auge fassen. Aus diesem Grunde schreibt Kant nicht blos „die Kritik der reinen Vernunft“, sondern auch die der „Urtheilskraft“ und der „praktischen Vernunft“, und die Ergebnisse aller drei Werke stehen ihm gleich hoch und gleich sicher. Die Deduction der reinen Verstandesbegriffe ist ihm um nichts sicherer, als „der kategorische Imperativ.“

96. Dadurch, dass ein Grundsatz nicht durch das Erkenntnissmittel des Verstandes sicher gestellt werden kann, ist er noch nicht falsch.

Aber reinlich und sauber soll man dabei verfahren und die Grenzen der Wissenschaften nicht in einander fliessen lassen. Man soll in der Naturwissenschaft nicht von Zwecken reden, welche dem Verstande nie sinnlich vorliegen, und man soll die Strafgesetzgebung nicht der Naturwissenschaft zum Opfer bringen, als ob es keine Freiheit gäbe. Ja, man wird vorsorglich zeigen müssen, welche Lehrsätze aus der Anwendung der einen oder andern Geisteskraft auf die Gegenstände ihre Berechtigung haben und den Beweis führen müssen, dass sich der reine Verstand nicht anmassen darf, in die Lehre von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit hineinzureden, weil er gar kein Mittel hat, darin mitzureden, weder bejahend noch verneinend. Man wird den Trug aufdecken müssen, durch welchen wissenschaftliche Heisssporne gemeint haben, der Religion zu Hülfe kommen, oder sie widerlegen zu können,

um die Anmassungen des Verstandes in seine Grenzen zurückzuweisen; ja, man wird endlich den Grund aufdecken müssen, warum sie so lange und so oft Recht behalten konnten und nie ablassen werden, sich in solche ihnen fremde Gebiete einzumischen. Denn so lange, als es Naturforscher geben wird, werden sie nicht ablassen, klüger sein zu wollen als die Religionsstifter. Dieser Theil der „Kritik der reinen Vernunft“, welcher zeigt, dass die Gesetze des Verstandes über sich hinausweisen zu einer höhern Erkenntniss, aber als Verstand diese Erkenntnisse nicht erreichen können, heisst die transscendentale Dialektik. Ihr Gesammtresultat lässt sich im Voraus angeben: Alle Grundsätze der metaphysischen Wissenschaften lassen sich verstandesmässig nicht beweisen und nicht widerlegen; gleichwohl ist der Verstand durch seine eigene Natur gezwungen, auf die Lehren zu kommen, welche die „Kritik der Urtheilskraft“ und die „Kritik der praktischen Vernunft“ beweisen werden, und wird durch dieselben zu einer richtigen Verwendung seiner Kräfte angeleitet.

97. Keine Wissenschaft kann sich mit der reinen Verstandesthätigkeit genügen lassen.

Untersuchen wir also zuerst, ob mit den blossen Verstandesthätigkeiten sich auch nur eine Wissenschaft genügen lassen kann. Die blosse Verstandesthätigkeit erschöpft ihr Wesen in der Erzeugung von Urtheilen über die Dinge entweder, indem wir Begriffe in ihre Merkmale zerlegen, z. B. der Körper ist ausgedehnt (analytisches Urtheil), oder indem wir auf Grund sinnlicher Erfahrung einem Begriffe ein Prädikat zufügen, welches nicht in seinen Merkmalen enthalten ist, z. B. der Körper ist schwer (synthetisches Urtheil a posteriori), oder indem wir einem Begriffe ein Prädikat, welches nicht in ihm enthalten ist, auf Grund der Entstehung dieses Begriffes beilegen, z. B. eine jede Veränderung hat ihre Ursache (synthetisches Urtheil a priori). Aber ist denn ein beliebig grosser Haufe von solchen Urtheilen schon eine Wissenschaft? [1]) Doch gewiss nicht! Die verschiedenen Urtheile müssen nicht lose neben einander stehen, sondern

[1]) P. 628, Z. 8 v. o.

in Beziehung zu einander gebracht werden und sich auf ein gemeinschaftliches Gebiet beziehen.

98. Jede Wissenschaft bedarf der Schlüsse.

Wenn nun das Geschäft des Verstandes ist, die Urtheile über die Gegenstände zu fällen, so müssen wir also noch eine andere Erkenntnisskraft haben, welche die Urtheile unter einander verknüpft und zu Systemen verbindet, welche auf bestimmte Gebiete gehen. Was für eine Erkenntnisskraft dies sei, darauf kommt man bald, wenn man nur eine einzige Wissenschaft in ihrem Baue betrachtet, z. B. die Mathematik. Da stehen die Lehrsätze nicht lose neben einander, sondern ein Lehrsatz folgt aus dem andern, d. i. ein Lehrsatz wird aus dem andern geschlossen. Das Vermögen zu schliessen ist zum Zustandekommen einer jeden Wissenschaft ebenso nothwendig, wie das Vermögen zu urtheilen.

99. Das Vermögen zu schliessen ist die Vernunft.

Nennen wir dieses Vermögen im Unterschiede vom Verstande: „die Vernunft“. Wie der Verstand Begriffe zu einem Urtheile verknüpft, so verknüpft die Vernunft Urtheile zu Schlüssen. Ein Schluss ist eine Zusammenstellung (System) von Urtheilen, welche durch einen inneren Grund zusammengehalten wird; und wiederum eine Reihe von Schlüssen, welche durch einen inneren Grund zusammengehalten werden, ist ein System oder eine Wissenschaft.

100. Vernunft sucht Principien.

Wie der Verstand geschäftig umherspäht, dass er die Erscheinungen unter Regeln bringe, so späht die Vernunft rastlos umher, dass sie die Regeln unter höhere Gesichtspunkte der Einheit eines Systems bringe, d. i. unter Principien. Es ist daher einer jeden Wissenschaft nothwendig, Principien zu haben, weil sie sonst einen Haufen, aber kein System von Urtheilen enthält; und zwar solche Principien, welche nicht sinnlich sind und nicht wahrgenommen werden können, obgleich sie die Urtheile über die Wahrnehmungen ordnen und regeln [1]) Da nun nicht jede Wissenschaft in einem Menschenkopfe allein steht, sondern mehrere Systeme von Wissenschaften gleichzeitig vor demselben Menschengeiste liegen, werden auch deren

[1]) P. 628, Z. 17 v. u.

einzelne und verschiedene Principien ihre sichere Einheit suchen und so fort bis zu den höchsten Principien überhaupt, unter welche alle übrigen befasst sind.

101. So viel Arten Schlüsse, so viel Arten Principien giebt es.

Wie soll man nun zu solchen obersten Principien kommen? Sollen wir uns planlos auf die Suche begeben, sowie man etwa die obersten Naturgesetze planlos auf allen Gebieten einsammeln wollte? Wer würde uns eine Sicherheit geben, dass wir Vollständigkeit, ja vielleicht auch nur Sicherheit erreicht hätten! Wir müssen also einen besseren Weg einschlagen, und hier kommt uns wieder die Kantische Belehrung zu statten, dass wir ja nur von Dingen reden wollen, welche je mit Menschen in Berührung treten. Wie sollte man es wohl anfangen, von einer Welt, welche kein Mensch je gesehen hat und sehen kann (Dinge an sich), Principien ihrer Ordnung aufzufinden? Wollen wir aber nicht Thorheiten treiben, sondern ernste Menschen sein und nur sprechen von Dem, was uns je vorkommt, so können wir allerdings wissen, dass es so viele oberste Principien der Dinge giebt, als es Arten der Schlusskraft giebt, Principien aufzusuchen. Gäbe es noch mehrere, so könnten jawohl die Gelehrten der Engel dieselben für ihre Wissenschaften anwenden, die Menschen hätten für alle Zeiten auch nicht das geringste Interesse daran, da sie dieselben, selbst wenn einer herniederstiege, nicht denken könnten. Ich bemerke, dass dies genau derselbe Weg ist, welchen wir gingen, als wir die obersten Naturgesetze in ihrer Vollständigkeit suchten. Wir sammelten dieselben nicht auf das Gerathewohl auf, sondern wir fragten, welche Fähigkeiten uns beiwohnten, um aus einem Gewühle innerer Empfindungen eine stabile, feste ausser uns liegende Welt zu sehen; denn da die Natur von uns muss wahrgenommen werden können, und unsere Wahrnehmungen zu Urtheilen verbunden werden müssen, damit Gesetze entspringen, waren die Fähigkeiten, zu Urtheilen zu verbinden (Functionen der Synthesis), die Gesetze schaffenden Mächte für die wahrnehmbare Natur und wir durften sicher sein, Vollständigkeit und Sicherheit zu besitzen.

Das Princip zu urtheilen leitete uns den sichern Weg zur Auffindung der Naturgesetze, d. i. der Urtheile, welche wir über die Natur haben können. Wenn wir so die durch den Verstand gewonnenen Urtheile zum Ganzen einer Wissenschaft verbinden wollen, und wenn Urtheile durch Schlüsse zu einer Einheit im Denken zusammengehalten werden, so wird es soviel oberste Einheiten im Denken, soviel Principien von Wissenschaften geben, als es Arten giebt zu schliessen; und das Princip zu schliessen wird uns sicher leiten, vollständig und sicher die obersten Principien aller Wissenschaften zu entdecken.

102. Die Arten zu schliessen.

Wie viele Arten zu schliessen giebt es also? Die Logik nennt drei Arten:

1. kategorische, 2. hypothetische, 3. disjunctive.

1. Der kategorische Schluss lautet:
   Alle Menschen sind sterblich.
   Cajus ist ein Mensch.
   Cajus ist sterblich.
2. Der hypothetische Schluss lautet:
   Wenn es blitzt, donnert es irgendwo.
   Es blitzt jetzt.
   Also donnert es jetzt irgendwo.
3. Der disjunctive Schluss lautet:
   Das Tabakrauchen ist entweder verboten,
   oder erlaubt, oder geboten.
   Nun ist es weder geboten, noch verboten.
   Das Tabakrauchen ist erlaubt.

103. Principien fussen auf Ideen.

So wie wir nun einst aus den Arten der Urtheile die Art erschlossen, wie wir Menschen überhaupt verbinden können, und diese Arten auf Begriffe brachten (Kategorien), so werden wir nun aus den Arten zu schliessen die Arten lernen, wie man Ordnung in Urtheilen herbeiführen kann, und diese Arten wiederum mit Namen bezeichnen (Principien). Wie jene Kategorien uns lehrten, Anschauungen zu Gegenständen zusammenzusetzen, so dass sie die Form eines Gegenstandes überhaupt bezeichneten, so werden uns diese Principien lehren, Urtheile zu Systemen zu vereinigen, und die Form das Gebiet eines Systems selbst

angeben (Ideen). Aber besser als durch solche allgemeine Beschreibungen lernen wir die Sache verstehen, wenn wir die Eigenthümlichkeiten der Vernunft untersuchen, indem wir über das Wesen der Schlüsse selbst eine kurze Betrachtung anstellen, welche sich naturgemäss in zwei Theile zerlegt: erstens in die Untersuchung der Natur eines Schlusses überhaupt, und zweitens in die Untersuchung über die Natur jeder einzelnen Schlussart.

Also was geschieht von Seiten der Vernunft in einem Schlusse überhaupt? Sagen wir, die Frage interessirte mich, ob Cajus sterblich sei? Auf welche Weise könnte ich eine Antwort auf sie bekommen? Das einfachste Mittel ist, ich warte, ob er stirbt oder nicht stirbt. Ich warte auf den Beweis durch die Anschauung, d. i. durch die Erfahrung.[1]) Nun könnte es aber sein, dass seine Lebenszeit länger dauerte als die meinige, und ich möchte doch wissen, was ich in meinem Testamente zu verfügen habe. Ich sehe mich also um, ob ich in meiner Erkenntniss nicht noch ein anderes Mittel als die Erfahrung habe, um zu beweisen, dass Cajus sterblich sei. Nehmen wir nun an, es stünde fest, dass alle organischen Wesen sterben, während die Steine nicht sterben; ich weiss auch, dass die Menschen organische Wesen sind, und ich weiss ferner, dass Cajus ein Mensch ist. Unter diesen beiden Bedingungen würde ich also eine Gewissheit bekommen, denn ich könnte zwei Schlüsse bilden:

Alle organischen Wesen sind sterblich.
Alle Menschen sind organische Wesen.
Alle Menschen sind sterblich, —
Alle Menschen sind sterblich.
Cajus ist ein Mensch.
Also ist Cajus sterblich.

Hier können wir also die Tendenz des Schlussverfahrens ganz genau einsehen.

Wir suchen zu einer speciellen Erkenntniss allgemeine Erkenntniss, unter welcher die specielle Erkenntniss steht,

[1]) P. 279, Z. 6 v. u.

um so das Besondere im Allgemeinen zu erkennen. Das Schlussverfahren also sucht die allgemeinen Bedingungen, unter welchen die speciellen Urtheile richtig sein müssen Es würde nur ein Fortfahren in der gleichen Tendenz sein, wenn ich zu dem Satze: „Alle organischen Wesen sind sterblich," noch eine höhere Bedingung mittelst eines Schlusses suchte. Es ist also die Tendenz des Schlussverfahrens, alle einzelne und specielle Erkenntniss immer unter höhere Bedingungen zu bringen bis endlich zu den höchsten hin; und wir setzen bei dieser Tendenz voraus, dass eine jede Erkenntniss unter immer höheren Bedingungen stehe, welche die Principien sein werden, nach welchen jede niedere Erkenntniss sich mit andern in einem Systeme zusammen finden kann; sonst würden wir gar nicht auf den Gedanken gekommen sein, irgend eine einzelne Erkenntniss aus höheren Erkenntnissen ableiten zu wollen.

So sucht also die Vernunft die höchsten Bedingungen in ihrem Dasein zu erkennen, von welchem alles Bedingte abhängt, indem sie weiss, dass das Bedingte immer erst dann sein kann, wenn das Bedingende gewesen ist. Kant nennt nun die Begriffe von solchen Gegenständen höchster bedingender Wirksamkeit „Ideen", und es kann nur soviel oberste Ideen geben, als es Arten zu schliessen giebt, weil die Art des Schlussverfahrens uns ja überhaupt den Weg zu den obersten Bedingungen anzeigt und gehen lehrt. Betrachten wir nun die Tendenz der einzelnen Schlussarten, so kommen wir bald auf jene höchsten Ideen.

104. Die Idee, welche aus dem Princip des kategorischen Schlusses folgt ist die Seele.

Sehen wir uns also unsere beiden kategorischen Schlüsse an, so finden wir, dass im letzten Schlusssatze das Subject ist: Cajus, ein einzelner Mensch; im ersten Schlusssatze das Subject: alle Menschen, also ein allgemeiner Begriff. Im Obersatze desselben Schlusses aber ist das Subject: alle organischen Wesen, und dies ist wieder ein noch allgemeinerer Begriff. Also worauf geht die Tendenz dieses Schlusses? Das Subject zu finden, welches das erste ist, so dass es selbst nicht mehr Prädikat sein kann, das Subject, an welchem alles Uebrige nur noch Prädikat ist.

Die Tendenz des kategorischen Schlusses geht darauf aus, den Begriff von einem Gegenstande zu entdecken, welcher selbst nur Subject ist, ein Subject, welches wohl Zustände hat, aber selbst nicht Zustand eines andern Subjectes ist. Ein solches Subject bin ich selbst, und der Gegenstand, welchen wir beschrieben haben, heisst die Seele.

105. Die Idee, welche aus dem Princip des hypothetischen Schlusses folgt, ist die Welt.

Betrachten wir die Tendenz des hypothetischen Schlusses, so finden wir im Untersatze kein neues Subject, sondern nur als wirklich angegeben, was im Obersatze hypothetisch ausgesprochen ist. Der Obersatz sagt: Wenn es blitzt, der Untersatz sagt: Es blitzt wirklich jetzt. Diese beiden Sätze sind nun wieder die Bedingungen, unter welchen der Schlusssatz: Es donnert also jetzt irgendwo, sicher gemacht wird. Die Tendenz dieses Schlussverfahrens geht also darauf, zu einer Erscheinung die Bedingungen zu finden, unter welchen sie sicher eintreten muss. Hier wird die Kette der Ursachen gesucht, welche von D zu C, von C zu B, von B zu A zurückklimmt bis zu den vollendeten Reihen der wirklichen Erscheinung. Nennen wir nun die vollendete Reihe der wirklichen Erscheinungen: die Welt, so wird die Vernunft hierbei darauf ausgehen, die Begriffe von obersten Welteigenthümlichkeiten zu entdecken, von welchen alle übrigen Erscheinungen systematisch abhängen.

106. Die Idee, welche aus dem Princip des disjunctiven Schlusses folgt, ist Gott.

Betrachtet man endlich die Tendenz des disjunctiven Schlusses, so findet man, dass der disjunctive Obersatz alle Möglichkeiten aufsucht, unter welchen ein Schlussurtheil zn Stande kommen kann; wenn dann der Untersatz eine oder mehrere dieser Möglichkeiten bejaht oder verneint hat, erfährt man durch den Schlusssatz, in welchen Theil der ganzen möglichen Erkenntniss der Gegenstand fällt. Sagen wir z. B.: Das Tabakrauchen ist entweder geboten oder verboten, oder erlaubt, so haben wir das Verhältniss des Rauchens zur Gerechtigkeit vollständig eingetheilt. Setzen wir nun den Untersatz hinzu: das Tabakrauchen ist erlaubt, so haben wir es aus den übrigen Sphären der Gerechtigkeit ausgeschlossen, d. h. es ist nicht geboten und nicht verboten.

Die Tendenz des Schlusses geht also darauf hinaus, solche Obersätze zu finden, in welchen Alles enthalten ist, nicht blos Anschauungen, sondern auch Denkbares, d. h. also denjenigen Gegenstand, welcher Alles in sich befasst, das Wesen, welches allem Denkbaren und Anschaubaren Stelle und Dasein giebt, und diesen nennt man Gott.

107. Es giebt nur diese drei Ideen.

Diese drei Ideen bilden aber ein System der Vollständigkeit; denn welcher Mensch es auch sei, er kann Nichts ausdenken, was nicht unter den drei Begriffen: Seele, Welt, Gott seine Unterordnung finden müsste. Diese drei Gegenstände wären der Inbegriff aller Totalität. Und die Erkenntniss von ihnen dreien wäre das System aller Systeme von Wissenschaften: rationale Psychologie, rationale Kosmologie, rationale Theologie sind also die vollständigen und drei einzigen Gebiete aller menschlichen Wissenschaft. Auf deren Erkenntniss zweckt die Schlussthätigkeit ab, indem sie die Urtheile in ihrer Vereinzelung zu Systemen leitet und verbindet. Könnte Vernunft uns die Gegenstände dieser drei Begriffe erkennbar machen, so würden die metaphysischen Wissenschaften so gesichert sein als die Mathematik und Naturwissenschaft; das aber kann sie nicht.

108. Ideen sind keine sinnlichen Gegenstände.

Die Vernunft kann uns zwingen, solche Begriffe zu entwerfen, aber sie kann uns niemals den Gegenstand in concreto vorführen, welchen sie mit diesem Begriff bezeichnet. Ja, sie selbst ist so ehrlich, das gar nicht zu behaupten. Sie giebt als Ziel ihres Strebens an, diese Gegenstände zu finden, obgleich sie weiss, dass sie dieses Streben nie erreichen kann. Sie kann aber auch von diesem Streben nach Vollständigkeit der Erkenntniss nicht lassen, und es ist daher Etwas in ihr, „was dawider ist, dass unsere Gedanken nicht auf's Gerathewohl in's Spiel treten." Ein solches Etwas nannten wir früher einen Gegenstand. Aus dieser inneren Nothwendigkeit heraus behauptet Vernunft, dass diese drei Gegenstände: Seele, Weltganzes, Gott existiren, weil sie ja gezwungen ist, diese Begriffe zu schaffen. Vernunft behauptet daher, dass die Nothwendigkeit, diese Begriffe zu schaffen, beweise, dass deren Gegenstände existiren.

109. Die Verwechselung von nothwendigen Forderungen mit Erkenntnissen erzeugt die Dialektik.

Die Vernunft verwechselt ihr Bedürfniss mit der Erkenntniss des Daseins. Auf diese Weise geräth sie in Trugschlüsse und Widersprüche und wird dialektisch.

Alle ihre Trugschlüsse lassen sich auf die eine Form zurückführen: sie meint, weil das Bedingte gegeben ist, und ein Bedingtes in infinitum nicht ohne Bedingung sein kann, so müssten diese obersten Bedingungen, welche sie das Unbedingte nennt, existiren, wirkliche Gegenstände sein. Sie meint, ein Gegenstand sei Dasjenige, was dawider ist, dass unsere Gedanken bei Urtheilen nicht auf's Gerathewohl in's Spiel treten, während ein Gegenstand Etwas ist, was dawider ist, dass unsere Gedanken nicht bei Anschauungen auf's Gerathewohl in's Spiel treten. Sie verwechselt ein nothwendig Gefordertwerden mit der Erkenntniss eines Daseins.

110. Bestimmungen der Ideen durch Prädikate erzeugen die Erkenntniss eines Gedachten, nicht eines Seienden.

Indem nun die Vernunft ihre Ideen für Gegenstände hält, giebt sie denselben Prädikate und bestimmt sie als Substanz, Einheit, Wirklichkeit u. s. w. und geräth dadurch in Trugschlüsse; denn diese Prädikate sind Prädikate von auf Anschauung beruhenden Gegenständen und haben nur in diesem Falle einen Erkenntnisswerth. Sobald sie dagegen auf Forderungen beruhenden Begriffen beigelegt werden, sind sie ein müssiges, wenn auch interessantes Spiel des Denkens, ohne den Werth zu haben, irgend eine Erkenntniss über ein anderes Wirkliches, als nur einen Denkakt zu ergeben.

111. Die Gegner der Metaphysik als Metaphysiker.

Soweit steht es nun um die metaphysischen Wissenschaften recht schlimm, und es erheben ihre Gegner das Haupt. Könnt Ihr das Dasein Gottes und der Seele nicht verstandesmässig beurtheilen, so sollt Ihr mindestens schweigen und diese Wissenschaft nicht lehren, so sagen sie. Aber der Pfeil, welchen sie abschiessen, kehrt sich gar bald gegen sie selbst. Auch ihre Wissenschaften bestehen nicht blos aus einem Haufen von Urtheilen, sondern aus nach Principien aufgesuchten und geordneten Urtheilen. Wenn also z. B. der Theologe die Existenz der Arten der Geschöpfe aus einem Schöpfungsakte Gottes ableitet, so leiten sie dieselben aus dem Principe der Entwickelung

im Kampfe um's Dasein ab. Hier sind sie aber mit dem Theologen in der gleichen Verdammniss. Denn Gegenstände sind wohl sichtbar, Vögel, Eidechsen und Schnecken, Glieder einer Entwickelung, sind anschaubar; aber dass ein solches Geschöpf ein Mittel-Glied ist, das urtheilen sie nur; das ist nicht wie grün und roth sichtbar. Das Princip der Entwickelung legen sie zum Grunde, aber sehen können sie ein solches Princip nicht. Die Behauptung, es gäbe nur eine natürliche Schöpfungsgeschichte, ist gerade soviel und sowenig verstandesmässig sinnlich zu beweisen, wie die Behauptung, die Schöpfung sei bewirkt durch eine allmächtige Freiheit, welche die Theologie lehrt; denn vorgewiesene Aehnlichkeiten verschiedener Individuen illustriren das Princip der Entwickelung, aber beweisen nichts. Durch die Nothwendigkeit, eigene Principien aufzustellen, treten die Naturwissenschaften aus der so gern bewahrten Gleichgültigkeit gegen die unbeweisbaren metaphysischen Lehren heraus und fangen selbst an, metaphysische, grösstentheils entgegengesetzte Lehren zum Grunde zu legen und als Princip zu benutzen. Da sagt man gegenüber der Jurisprudenz: Strafbare Handlungen giebt es nicht, weil es keine Freiheit giebt; denn jede That hat ihre Ursache. Heilt die Menschen, aber gebt den Wahn auf, sie bessern zu müssen. Da sagt man der Theologie gegenüber: Aus Nichts wird Nichts, auch nicht durch einen Gott; Alles hat seinen natürlichen Grund in der Ewigkeit der Substanz und ihren Veränderungen. Gebt Eure Schöpfungsgedanken auf, denn Alles ist Entwickelung. Da sagt man zu den Psychologen: Ihr redet von einer Seele als selbständiger Substanz, das könnt Ihr nicht beweisen! Es giebt vielmehr nur eine Substanz, d. i. die Materie, und alle seelischen Erscheinungen sind nichts als materielle Veränderungen. Ihr redet von einer Unsterblichkeit der Seele, da Ihr doch bei uns erfahret, dass die Materie immerfort im Wechsel ihrer Zustände begriffen ist.

112. Kant's Zurückweisung beider.

Diesen übermüthigen Behauptungen des Materialismus aller Zeiten und des Atheismus ruft Kant nun von Seiten des Verstandes ein unwiderstehliches Halt! zu. Wollt Ihr

verstandesmässige Beweise oder Widerlegungen, so seid Ihr in der gleichen Lage als Atheisten wie als Theisten, als Psychologen wie als Materialisten, als Juristen wie als Naturforscher.

Können jene für das Dasein ihrer Behauptungen keine Beweise der Erfahrung durch Sinnlichkeit bringen, so können diese erstens keine Widerlegungen derselben durch Thatsachen schaffen; zweitens aber für entgegengesetzte Behauptungen noch viel weniger Beweise durch sinnliche Erfahrung bringen. Sagt Jemand: Gott ist, so kann er es sinnlich nicht beweisen; sein Gegner kann es aber auch nicht sinnlich widerlegen und ebenso seinen Satz: „Gott ist nicht", nicht sinnlich beweisen. Die scheinbare Beweislosigkeit des Einen ist die sichere Beweislosigkeit des Andern. Nur ahnen die Gegner der metaphysischen Wissenschaften gar nicht, dass sie selbst Metaphysiker einer viel schlimmeren Sorte sind.

Mit unerbittlicher Consequenz geht Kant in dieser Dialektik nun an's Werk, den Einen wie den Andern zu zeigen, dass sie ihre Gegner nicht widerlegen und ihre eigenen Behauptungen nicht beweisen können, weil beide ihre Wünsche mit Erfahrungen der Gegenstände verwechseln. Dadurch macht er dieses Gebiet frei von allen vorgefassten Meinungen und ebnet den Boden, so dass, wenn mit Hülfe anderer Erkenntnissmittel, z. B. der Urtheilskraft oder praktischen Vernunft, eine sichere Erkenntniss über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, über Seele, Welt und Gott gewonnen werden könnte, die Wissenschaft des Verstandes im Bewusstsein und der Erkenntniss ihrer Unzulänglichkeit sich jedes Einspruches enthalten müsste. Ja, er weist sogar am Schlusse noch nach, welcher der Wünsche der Vernunft aus dem Wesen der Sache eine grössere Berechtigung habe und zeigt, dass Vernunft und Verstand sich eher auf die Seite der Theisten und Spiritualisten zu stellen habe, als auf die Seite der Atheisten und Materialisten.

Wir müssen ihm nun auf dem mühseligen und doch nicht uninteressanten Wege folgen, auf welchem er alle

leeren Behauptungen der Psychologie, Kosmologie und Theologie in ihrer Trüglichkeit aufdeckt und jede Behauptung, ob sie dafür oder dagegen sei, als eine Anmassung des Verstandes, in Gebieten mitzureden, für welche seine Kräfte und Mittel nicht ausreichen, auf immer zu den Todten legt.

Die Paralogismen der reinen Vernunft.

113. Man sucht Beweise für die Unsterblichkeit der Seele.

Der Gedanke an eine Unsterblichkeit der Seele ist mit unserm Menschenglücke so tief verknüpft, dass die Gelehrten aller Zeiten den Versuch immer erneuert haben, die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen. Am liebsten hätte man ja den Beweis durch die Erfahrung und Anschauung. Führe mich hin, wo die Todten leben, zeige mir die Unterwelt oder den Himmel, und ich will dir glauben, so lautet der erste Anspruch. In der neuesten Zeit hat man sich wieder nicht gescheut, diese Bitte erfüllen zu wollen; und der Spiritismus ist sogar so gefällig gewesen, die Geister der Abgeschiedenen auf die Erde zurückzuzaubern; und — kaum glaublich, aber wahr, so tief ist das Bedürfniss der Menschenseele — er hat Millionen von Anhängern gefunden. In den meisten Fällen ist der Betrug entlarvt worden; und die einfache Ueberlegung, dass Alles, was wir jetzt sehen und erfahren werden, doch zu diesem und nicht zu einem andern Leben gehören würde, hält die Vernünftigen ab, sich mit solchem Unsinn zu befassen. Wenn es aber keinen Beweis für das ewige Leben durch Erfahrung giebt, so wird sich alle Kraft des Denkens darauf werfen, die Natur der menschlichen Seele zu studiren, um vielleicht aus ihrem Wesen den Beweis zu führen, dass sie unzerstörbar den Tod des Körpers überdauere. Die Wissenschaft von der Natur der Seele, welche nicht deren einzelne Aeusserungen im Leben, z. B. Denken, Fühlen, Wollen, untersucht, sondern das Wesen der Seele selbst, nennt sich die rationale Psychologie im Unterschiede von der empirischen Psychologie. Letztere ist eine sehr fruchtbare und nützliche Wissenschaft, denn es ist klar,

dass derjenige, welcher die Gesetze des Denkens, der Schlüsse, des Beweises kennt, dem Neuling in der Advocatur überlegen sein wird, und dass derjenige, welcher die Gesetze des menschlichen Herzens kennt, eine unheimliche Erkenntniss und Macht über das unbewusste Gemüthsleben des Andern gewinnt, so lange Jener sich undurchschaubar wähnt. Ob aber die Wissenschaft von dem Wesen der Seele selbst so weittragende Erkenntnisse geben kann, dass sie die Unsterblichkeit der Seele sicherstellt, damit wollen wir uns jetzt beschäftigen.

114. Spiritualistische Anschauungen über die Seele.

Was wissen wir also von unserer Seele? Ich denke, wir wissen sicher, dass nicht Alles, was wir wahrnehmen, Körper oder körperliche Wahrnehmung ist. Alles, was Körper ist, nimmt einen Raum ein oder ist an eine räumliche Stelle gebunden. Man kann den Raum seiner Wirksamkeit angeben und messen. Freude aber und Traurigkeit, Hass und Ironie kann man nicht in Metern angeben, auch nicht sagen, wo dieselben sitzen. Sie sind raumlos. Ihre Dauer in der Zeit kann man angeben. Wenn diese Zustände wirklich von Organen abhängen, z. B. Aerger von der Leber, Denken vom Gehirn, so wird doch Niemand im Ernste behaupten können, dass der Aerger ein Secret der Leber und das Denken ein Secret des Gehirnes sei, welches man nach Litern oder Grammen messen könnte. Das Dasein einer solchen innern Welt, das wissen wir. Wir wissen auch, dass diese inneren Zustände sich sämmtlich auf ein mögliches Bewusstsein beziehen müssen, weil wir sonst weder zu ihrer Kenntniss kommen, noch von ihnen reden können. Dieses mögliche Bewusstsein muss ein einheitliches, gleichbleibendes, unveränderliches sein, sonst sind die Erinnerung, Phantasie u. s. w. in ihrem Eintritt nicht möglich. Also wissen wir, dass unsere Seele, welche man für sich selbst bezeichnet als „Ich", eine einheitliche gleichbleibende, unveränderliche geistige Substanz ist, welche ein „Ich", d. h. eine Person ist. Dies Alles hatten wir ja früher schon von der Erfahrung aus als den Webstuhl des Geistes construirt. Ist die Seele aber Substanz, so ist sie ewig, denn Substanzen können

nur verwandelt werden; ist sie einheitlich, so ist sie unzerlegbar; ist sie Person, so ist sie unveränderlich; ist sie Geist (also etwas Anderes als Körper), so ist sie auch ohne ihn denkbar und nur zufällig mit ihm verbunden.

Da hätten wir ja das Alles gefunden, was die Menschen so gern bewiesen haben wollen. So bewies man in alten Zeiten auch stets die Unsterblichkeit der Seele.

115. Materialistische Anschauungen über die Seele

In neuerer Zeit, auch nur alte Weisheit erbettelnd, sagte man dagegen: Geist und Körper sind gar nicht verschieden. Es giebt nur eine Substanz, die Materie; und der Geist ist ein Accidenz, eine Zustandsart der Materie; er ist auch kein einheitlicher, vielmehr hat jedes Atom sein Atombewusstsein, und jedes Ganglion sein Ganglienbewusstsein, und aus Millionen solcher kleinen Bewusstseine setzt sich, wie das Gehirn aus den Ganglien und Nervensubstanz, das eine (aber in sich nicht einheitliche) Selbstbewusstsein zusammen. Wie nun die Zustände des Gehirnes wechseln, so auch das Bewusstsein. Bei Fiebern und Narcose verschwindet es, kehrt später vielleicht verändert wieder, auch so, dass ein menschlicher Körper zwei Selbstbewusstseine in sich birgt und heute Anton Meyer, morgen Marie Schultze ist. Wenn dieser Nervenbrei zerfällt, so zerfällt auch Geist, Seele und Selbstbewusstsein. Ist man anfangs frappirt von der Leichtigkeit, mit welcher die spiritualistische Psychologie eine Unsterblichkeit der Seele aus dem Aermel schüttelt, so stutzt man andererseits vor der Kühnheit, mit welcher die Herren behaupten, dass ich tausend Bewusstseine hätte, von welchen ich nur nichts mehr weiss, und vor der Unverfrorenheit, mit welcher man behauptet, dass Ironie und Witz, Bewunderung und Tugend Zustände der Materie seien; wir könnten es nur nicht nachweisen; denn das Letzte hat noch kein Mensch versucht. Auch sieht man ja bald ein, dass dann die Gesetze der Logik, des Verstandes und des Gefühles sich zuletzt aus den Gesetzen des Stoffwechsels müssten ableiten lassen, so dass nicht Denken die Chemie aufstellte, sondern Chemie das Denken erklärte.

116. Streitende Parteien.

Man sieht leicht, dass man hier zwei streitende Parteien vor sich hat, welche beide behaupten, Etwas zu wissen. Die eine sagt: Es giebt zwei Arten Substanz (Körper und Geist); die andere sagt: Es giebt nur eine Art Substanz (Materie). Die erste behauptet: Ich als das Subject meiner Gedanken bin ein Ich und nicht zwei oder tausend Ich. Die zweite behauptet: Mein Selbstbewusstsein setzt sich aus sehr vielen Selbstbewusstseinen und Bewusstseinen zusammen. Die erste sagt: Geist ist selbständig vom Körper möglich, und Körper möglich ohne Geist. Die andere sagt: Körper ist wohl ohne Geist, aber Geist nicht ohne Körper möglich. Die erste will daher bewiesen haben: Es giebt eine Unsterblichkeit der Seele. Die zweite schliesst ganz klar: Wenn der Körper stirbt, stirbt auch die Seele.

117. Schlichtung des Streites.

Während nun beide Parteien sich so klug dünken, zeigt ihnen Kant in den Paralogismen der „Kritik der reinen Vernunft", dass ihr Verstand gar nicht zulangt, solche Behauptungen aufzustellen, weil sie beide von Etwas reden, was gar nicht sinnlich wahrnehmbar ist, und dass sie beide Begriffe zur Erkenntniss dieses Gegenstandes verwenden, welche weder bejahend noch verneinend eine Erkenntniss über das Dasein und die Existenz eines Nichtsinnlichen ergeben. Nur mit dem einen Unterschiede, dass diejenige Partei, welche für die Unsterblichkeit der Seele streitet, wenigstens richtig beobachtet und denkt, während die andere Partei aus blosser Opposition ohne Gründe redet. Aber auch die erste Partei erreicht keine Beweise, weil ein richtiges Denken noch lange kein Erkennen eines Daseienden ist.

118. Die ersten drei Paralogismen.

Also lasst uns einmal einem solchen Fehlschluss (Paralogismus) zu Leibe gehen und ihn aufdeckend vernichten!

Wenn ich einen Gegenstand, also etwas Daseiendes erkennen soll, so muss er sich mir ankündigen durch sinnliche Wahrnehmung; dann kann ich z. B. sagen, er ist eine Substanz, wenn er beharrt, und alles Andere immer nur an ihm wechselt. Dann kann ich sagen, er ist eine Einheit, wenn er nicht mehr getheilt werden kann. Dann kann ich sagen, er ist identisch, wenn ich ihn zweimal

wahrnehmen und vergleichen kann. Habe ich keine sinnliche Wahrnehmung, sondern nur etwas Gedachtes, z. B. einen Begriff, so kann ich einen Begriff zwar nicht theilen (z. B. den Begriff „Volk"), aber deswegen ist ein solcher Begriff noch kein einfacher Theil der Welt, sondern ein einfacher Theil meiner Gedanken. Der Begriff einer Substanz ist noch keine Substanz, der Begriff eines Einheitlichen ist noch kein Einheitliches, der Begriff eines Selbständigen ist noch kein Selbständiges.

Also fragen wir einmal, kann ich denn das Ich wahrnehmen? Gewiss nicht! Ich kann seine Zustände wahrnehmen, seine Trauer, seinen Kummer, aber es selbst kann ich nicht wahrnehmen. Warum denn nicht? Nun, weil ich immer erst selbst thätig sein muss, ehe ich ein Produkt meiner Angeregtheit wahrnehmen kann. Auch wenn ich denke, muss immer „ich" denken; und das Ich, welches denkt, ist nicht das gleichzeitige Ich, welches gedacht wird, sondern bleibt immer nur das Ich, welches denkt. Das eine Ich ist activ, das andere passiv, d. i. Gegenstand des Denkens. Ich will ja aber nicht wissen, wie das ist, was gedacht wird, sondern wie dasjenige ist, was grade denkt. Das ist nun so unmöglich zu erfahren, wie Jemand sich nicht bei der Abendsonne auf den Schatten seines Kopfes treten oder sich nicht am Schopfe aus dem Sumpfe ziehen kann. Dieses Ich, Er, Es, welches denkt, das kenne ich gar nicht, sondern nur das Ich, Er, Es, welches gedacht ist. Wenn ich darüber nachdenke, wie wohl das Etwas beschaffen ist, was in mir denkt, fühlt, will, so kann ich nur sagen: ich muss es als unveränderlich und als Einheit, als mit sich identische Person, als verschieden vom Körper denken.

Richtig gedacht habe ich nun, aber ein richtiges Denken giebt noch keine Erkenntniss der Sache. Diese tritt erst ein, wenn mir das Ding sinnlich vorliegt, und ich meine Gedanken darauf richte; denn Gedanken sind doch keine Dinge, und wenn ich Etwas denke, so schaffe ich es ja nicht dadurch. Das denkende Etwas kann nun nie sinnlich oder denkend vorliegen; denn es ist immer Bedingung des Denkens, niemals aber Gegenstand des Denkens. Wenn

ich daher in meinen Schlussfolgerungen den Gegenstand meiner Gedanken mit dem Gegenstande meiner Anschauung verwechsele, so werde ich nothwendig einen Fehlschluss begehen. Es ist nämlich bei allen Schlüssen nothwendig, dass der sogenannte Mittelbegriff im Ober- und Untersatze denselben Sinn hat. Sage ich z. B.:

Ein Bauer ist ein Vogelkäfig,
Der Pflüger ist ein Bauer,
Also ist der Pflüger ein Vogelkäfig,

so erhalte ich Unsinn dadurch, dass ich das Wort Bauer in doppeltem Sinne gebraucht habe. Unterscheide ich diese beiden Sinne aber richtig, so kommt gar kein Schluss zu Stande, weil der Mittelbegriff fehlt, z. B.:

Ein Bauer ist ein Vogelkäfig.
Der Pflüger ist ein Landmann (statt Bauer).

In dieser scharfen Form weist Kant beiden Parteien nach, dass ihre Schlüsse irren, indem sie sowohl bejahend als verneinend das eine Mal von einem gedachten Gegenstande, das andere Mal von einem angeschauten Gegenstande reden.

Wir wollen den schwersten dieser Trugschlüsse in der Kantischen Form aufdecken; er lautet:[1])

„Dasjenige Ding, dessen Handlung niemals als die Concurrenz vieler handelnden Dinge angesehen werden kann, ist einfach.

Nun ist die Seele, oder das denkende Ich, ein solches:

also ist die Seele oder das denkende Ich einfach."

Diesem Schlusse liegt folgende Thatsache zu Grunde. Wir drücken einen Gedanken meist durch mehrere Wörter aus. Werden diese Wörter von verschiedenen Personen gedacht, so giebt es keinen Gedanken. Nur wenn dieselbe eine Person diese Wörter in einem einzigen Bewusstsein vereinigt, sind dieselben das Ganze eines einheitlichen Gedankens. Aus diesem Grunde müssen wir behaupten: dasjenige Ding, welches denkt, bildet eine Einheit, ist selbst

[1]) P. 300.

einfach; denn bestände es aus Theilen, so würde der Theil, welcher das Wort „Cajus" denkt, einen selbständigen Gedanken haben; ebenso derjenige Theil, welcher das Wort „ist", der Dritte, welcher das Wort „sterblich" denkt. Aber der eine Gedanke würde nie zu Stande kommen, wenn eben nicht über den Dreien eine höhere Einheit wäre, welche sie alle befasst und zu dem Ganzen eines Gedankens vereinigt. Wenn wir nun so gezwungen sind, Dasjenige, was denkt, für eine absolute einfache Einheit zu denken, folgt daraus, dass eine solche Einheit existirend ist?

Es würde doch höchstens daraus folgen, dass Etwas existirt, welches eine Einheit (die Einheit des Gedankens) erzeugt, nicht selbst ist. Es selbst kennen wir ja gar nicht, weil es uns nicht als Object der Betrachtung vorliegt. Auf dieses Etwas wird ja nur wie von der Wirkung auf die Ursache denkend geschlossen. Aus der Einheitlichkeit der Wirkung kann man doch nicht auf die Einheitlichkeit der Ursache schliessen. Die einheitliche Richtung der Bewegung des Billardballes kann ja ebenso gut von der einheitlichen Richtung des stossenden Balles herkommen, als die Diagonale aus dem Stosse zweier Billardbälle sein, welche in verschiedenen Richtungen gleichzeitig den ersten Ball treffen. Ich habe darum gar kein Recht, einen Schluss zu machen, welcher aussagte, dass nicht blos der Gedanke der Ursache der Einheit des Denkens ein einheitlicher sei, sondern das Wesen und die Existenz dieser Ursache der Einheit selbst ein Einfaches sei. Der angeführte Schluss ist daher ein Fehlschluss, Paralogismus, weil er das Wort Ding in doppeltem Sinne gebraucht, einmal als erschlossenes oder gedachtes Ding, das andere Mal als erfahrenes oder angeschautes Ding. Ich will ihn in seinem Irrthum kenntlich machen in strenger Form.

Dasjenige (angeschaute oder erfahrene) Ding, dessen Handlungen niemals als die Concurrenz vieler handelnden Dinge angesehen werden kann, ist einfach.

Nun ist die Seele oder das denkende Ich ein erschlossenes und gedachtes, aber nicht angeschautes oder erfahrenes Ding.

Also kann man gar nichts schliessen. Die ganze Weisheit fällt also in sich zusammen; und alle Schlüsse, welche man aus der Einfachheit der Seele ziehen wollte, dass sie unzerlegbar und unzerstörbar wäre, haben keinen Halt. Aber wohl verstanden! Die Gegenschlüsse, dass die Seele sich zusammensetze aus mehreren Bewusstseinen und darum zerfallen könne, sind genau ebenso falsch. Und wer es versuchte, aus solchem Grunde die Unsterblichkeit der Seele zu leugnen oder zu widerlegen, beginge die ganz gleichen Fehlschlüsse. Wir kennen das Etwas nicht durch sinnliche Anschauung, was denkt, also weiss unser Verstand darüber gar nichts Anderes, als dass er es einheitlich denken muss, aber nicht, ob es einheitlich sei.

Genau mit denselben Mitteln zeigt Kant im ersten und dritten Paralogismus, dass die Seele als Substanz und Person gedacht werden müsse, aber nicht als sinnliche Erfahrung vorliege. Der Reichthum der Erkenntnisse in diesem Kapitel ist so gross, dass ich den Leser bitte, diese unerschöpfliche Fundgrube von Wahrheit selbst aufzusuchen.

119. Vierter Paralogismus.

Nur über den Inhalt des 4. Paralogismus will ich mich noch verbreiten, weil derselbe in der Physiologie, Theologie und Philosophie eine so grosse Rolle spielt. Er betrifft die Frage nach dem Verhältniss der Seele zum Körper. Schon früher hatten wir festgestellt, dass Gedanken, Gefühle u. s. w. unsere innere Welt ausmachen und etwas nicht in Metern Angebbares, also gänzlich verschieden von den Gegenständen der äusseren Welt sind. Wir nannten Dasjenige, was in uns denkt, die Seele und Dasjenige, was in Metern angebbar ist, die Körperwelt. Das sind also zwei ganz verschiedene Dinge. Diese beiden sind aber zusammengewürfelt und verbunden zu der Einheit, welche man Mensch nennt. Daraus entstehen die interessantesten Fragen: Erstlich wie sind diese beiden vereinigt? War die Seele schon vor ihrer Verbindung mit dem Körper selbständig? Wie geht es der Seele nach der Trennung von dem Körper? Das sind die Fragen, welche Theologie und Philosophie interessiren. Die Physiologie aber fragt: Welches ist das Verhältniss der Seele

zu den einzelnen Körpertheilen und zum ganzen Körper? Hat jedes Körperatom sein Bewusstsein, und wie entsteht dasselbe? Am liebsten fragt man: Wie entsteht die Seele selbst aus dem Körper? Wagt man sich nicht so weit, so fragt man: Wie wird das seelische Leben geweckt? Die Seele ist ja doch im Körper, z. B. Wehmuth, Hass, Schmerz. Aber auch die Wahrnehmung und Empfindung selbst ist ja in uns? Wie kommt es, dass die Wahrnehmungen in uns zu Gegenständen ausser uns werden?

Da kommt denn die Weisheit und erzählt, wir machen von der Wahrnehmung in uns einen Schluss auf das Dasein ausser uns und sind darum nie recht sicher, ob das Geschlossene auch wirklich so ist, wie wir es sehen und denken. Es ist der vulgäre und ordinäre empirische Idealismus der heutigen Naturforscher, welcher so entspringt.

Allen diesen Fragen und Anschauungsweisen liegt die eine Behauptung zum Grunde: die Seele ist etwas Anderes als der Körper; denn die seelischen Erscheinungen sind nicht in Metern anzugeben, die körperlichen Erscheinungen sind stets an einen Raum gebunden.

Dieser Satz, welcher dem Denken nach vollständig richtig ist, ist dem Erkennen nach vollkommen unzulässig. Die Gegenbehauptung, Körper und Seele seien identisch, hat den zweifelhaften Vorzug, dass sie sowohl dem Erkennen nach ebenso unzulässig ist, als dem Denken nach falsch.

Worin liegt denn nun hier der Irrthum? Darin, dass man Etwas für die Seele genommen hat, welches gar nicht die Seele selbst ist, sondern nur eine Seelenerscheinung: Wahrnehmung, Empfindung, Gedanke, Gefühl, Wille, das sind Seelenerscheinungen, über welche wir aus Erfahrung reden können, weil sie sich uns aufdrängen und sich uns ankündigen. Sie sind ebenso gut Erfahrungen und Wahrnehmungen als der Anblick eines Stuhles oder Schrankes. Dasjenige aber, welches den Schmerz wahrnimmt, ist ebenso wenig Schmerz als Dasjenige, was den Stuhl wahrnimmt, Stuhl ist. Was Dasjenige ist, welches denkt, empfindet u. s. w., können wir uns denkend zurecht machen — sehen, erfahren,

empfinden können wir dieses geforderte transscendentale Ich nie. Jedenfalls steht es nicht dem Körper gegenüber, dass dieser etwas von ihm Selbständiges sei, oder der Seele gegenüber, dass diese etwas von ihm Selbständiges sei, sondern Körper und Seele sind Beide als die Erscheinungen des äusseren und inneren Sinnes gleichwerthig nebeneinander ein unter ihm Stehendes. Der Körper ist kein Ding an sich, sondern etwas Gesehenes und Getastetes; der Schmerz und die Freude ist kein Ding an sich, sondern ein Wahrgenommenes. Diese Beiden, Körper und Geist, sind daher nicht etwas vollständig Verschiedenes, sondern sie sind beide Gegenstände der Wahrnehmung; der eine der Gegenstand der Wahrnehmung im Raum, der andere der Gegenstand der Wahrnehmung in der Zeit. Das wahrnehmende Selbst steht über beiden und wird von uns nur ausgedacht, ohne dass wir eine Kenntniss oder Erfahrung, welche es ja selbst fertig bringt, jemals davon bekommen können. Von diesem lässt sich also gar keine Erkenntniss aussagen; denn es ist weder Körper noch Seele, sondern Dasjenige, was beide zur Erscheinung hat. Eine Wirksamkeit von ihm ist, wenn es denkt; eine zweite, wenn es Schmerz fühlt; eine dritte, wenn es räumlich sieht oder tastet.

Durch diese tiefe Einsicht bekommt die Physiologie des Gesichtssinnes ihre echt wissenschaftliche Grundlage. Die seelischen Erscheinungen: Wahrnehmung, Empfindung, Raumsetzung u. s. w. stehen auf gleicher Linie wie die körperlichen Erscheinungen: Nerv, Strom, Gehirn u. s. w. Wie Erscheinungen mit einander nach dem Gesetze der Causalität verknüpft sind, so hat jede seelische Erscheinung ihre körperliche Grundlage, nicht dass sie deren Dasein, nicht deren Zustand ist, sondern deren Folge, deren Wirkung. Wie nun Ursache und Wirkung durchaus nicht gleichartig zu sein brauchen, z. B. der Blitz eine Lichterscheinung, der Donner eine Gehörerscheinung ist, so braucht die Wirkung einer Erscheinung des äusseren Sinnes, z, B. Strom im Nerv, durchaus nicht eine Erscheinung im Raume, nicht eine körperliche Erscheinung zu sein, sondern sie kann Wahrnehmung, Schmerz u. s. w.,

eine seelische Erscheinung sein. Da fallen alle jene thörichten Fragen fort: Wie Aetherwellen Farbenempfindung werden können, oder wie eine Atombewegung Vorstellung werden kann; denn auch deren Folge ist geordnet nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung, welches die Existenz einer Wirkung in einem andern Erscheinungsgebiet gestattet, als in welchem die Ursache liegt. Aber freilich tritt nun an die Physiologie die Aufgabe heran, nicht blos die Gesetze der Körperfunction zu kennen, als des Gebietes des äusserlich Wahrnehmbaren, sondern auch die Gesetze der Erkenntnissfunctionen im Wahrnehmen, Empfinden, Fühlen u. s. w., als des Gebietes der inneren Seelenerscheinungen, und eine jedesmalige Erklärung wird sich zusammensetzen müssen aus den Thatsachen der physiologischen Optik und der Lehre von der Farbenempfindung. Den Anfang und noch ein gut Stück mehr dieser gewissenhaften Untersuchungen hat mit dem grössten Frfolge August Classen[1]) in seiner Schrift: „Zur Physiologie des Gesichtssinnes“ und „zur Psychologie der Farben“ gemacht.

120. Lösung der Seelenfragen.

Auch alle Fragen der Psychologie und der Theologie bekommen hierdurch eine ganz einfache Lösung und ein anderes Gewand.

Wie ist es möglich, dass zwei verschiedene Substanzen: Seele und Körper, die Einheit des Menschen ergeben? Die Antwort lautet: Seele und Körper sind nicht zwei verschiedene Substanzen, sondern sie sind gleichartig; nämlich gleichartig darum, weil sie beide Wahrnehmungen und Erscheinungen Desjenigen sind, was in uns empfindet, denkt, im Raume sieht u. s. w. Giebt es Materie ohne Seele? Und Seele ohne Materie? Die Antwort lautet: Materie ist ein Gegenstand der Empfindung im Raume. Seele ist ein Gegenstand der Wahrnehmung in der Zeit; denn ich kann von Seele nur reden, wenn ich von ihr weiss, und Seele an sich ist eben solcher Unsinn wie Körper an sich. Ueber beide könnte nur die Erfahrung entscheiden;

[1]) In Preyer's Physiologischen Abhandlungen. Jena, Fischer, 1876 und 1878.

getrennt denken können wir Seele und Materie. Da ich nun den Körper eines Andern sinnlich wahrnehmen, die Gedanken eines Andern aber nur erschliessen kann durch sinnliche Vermittelung aus Worten und Bewegungen, so schiebe ich stets mein eigenes Denken, Fühlen und Wollen der äusseren Erscheinung der Materie unter, von welcher ich sage, sie habe Seele (Subreption des eigenen Bewusstseins); bin aber sicher nicht im Stande, ohne sinnliche Vermittelung seinen inneren Sinn zu erfahren, d. h. ich kann keine Seelen sehen oder tasten. Ich kann sie ohne Materie existirend denken, nicht erkennen.

Dritte Frage: Haben wir früher schon gelebt und werden wir später weiter leben?

Früher heisst in der Zeit vor der Geburt, später in der Zeit nach dem Tode. Die Frage vereinfacht sich also dahin: Ist Dasjenige, welches in uns denkt, Schmerz empfindet, im Raum sieht, der Zeit unterworfen? Welches ist sein Verhältniss zur Zeit? Ist es in der Zeit, oder wird es nur in der Zeit gedacht, oder ist vielleicht die Zeit nicht unabhängig von ihm? Die Antwort lautet: Die Zeit selbst ist kein Ding, welches in der Welt herum- oder abläuft, sondern sie ist die Form der Wahrnehmungen und Empfindungen von einem jeden Subjecte. Die Empfindung selbst bedarf der Zeit, in welcher sie erscheint; sobald die Empfindung eintritt, reagirt das empfindende Subject zeitsetzend auf den Reiz. Dies Subject selbst kennen wir nicht als einen Gegenstand der Empfindung, sondern nur als eine Forderung unseres Denkens. Dieses Subject wird nicht empfunden, nimmt also keine Zeit ein, es ist weder früher, noch jetzt, noch später. Es wird jetzt gefordert im Denken, aber es ist nicht von der Länge eines Jetzt oder Früher oder Später. Es ist anderer Art als die Zeit. Die Frage, ob die Unfähigkeit, äussere Erscheinungen zu bekommen (Tod, Bewusstlosigkeit, Ohnmacht), die Unfähigkeit, Zeitsetzung zu vollziehen, im Gefolge habe, würde nicht die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele sein; denn sie würde die Frage sein, ob in einem andern Leben es auch Jahre, Stunden und Minuten giebt.

Vergleichen wir das Ich mit einem Auge, und Zeit und Raum mit einer Brille, durch welche hindurch das Auge sieht, so lässt sich durch das Zerbrechen der Brille (obgleich wir auch nicht wissen, ob diese Brille zerbricht) kein Schluss auf das Sehen des Auges machen. Es ist zwar kein Grund einzusehen, warum die Sehkraft des Auges verloren gehen sollte, aber dadurch ist kein Beweis geführt, dass das Auge auch Gegenstände hat, welche es zum Sehen anregen und dass es nicht verkümmert und verloren geht, wenn es keine Anregung zum Sehen bekommt. Die Behauptung, die Seele stirbt in der Zeit, jetzt, früher, später, ist sicherlich falsch. Denn die Zeit ist eine Form der Anschauung der Seele. Ich kann die Leblosigkeit eines früheren Körpers jetzt, früher, später wahrnehmen; aber weder ich noch irgend ein Subject kann die Zeit setzen, in welcher es stirbt, weil dazu Empfindung, d. i. seelische Thätigkeit gehört. Die Behauptung, die Seele stirbt zugleich mit dem Aufhören der Zeit, scheitert auch an der Unmöglichkeit sinnlichen Beweises. Die Behauptung, die Seele stirbt nicht, braucht keinen Gegenbeweis durch Erfahrung zu fürchten, indem Jemand einmal eine todte Seele vorwiese. Die Behauptung, Dasjenige, was die Zeit als Form der Empfindung anwendet, ist unabhängig vom Dasein in der Zeit, ist dem Denken nach richtig; aber richtige Gedanken sind noch keine Erkenntnisse eines Daseienden. So sichert Kant seinen Behauptungen, dass die Erkenntniss des Daseins und ihre Functionen nur so weit reichen als die Wahrnehmung, ihre Gültigkeit, und widerlegt alle Beweise für das Dasein und Nichtsein der Seele jetzt und später als eines Uebersinnlichen. Er ebnet dadurch den Boden und reinigt ihn von den Ansprüchen der Gegner der Unsterblichkeit der Seele; er zeigt, dass die Begründer derselben zu kühn sind, wenn sie dieselbe durch den reinen Verstand beweisen wollen, wenngleich sie ganz richtig denken, und überlässt es anderen Erkenntnissmitteln, (praktische Vernunft) der Menschheit dies Heiligthum zu sichern.

Die Antinomien der reinen Vernunft.

121. Die obersten Weltbegriffe.

In der transscendentalen Dialektik kommt es Kant darauf an, alle übermüthigen Behauptungen des blos verstandesmässigen Denkens zu widerlegen, durch welche eine Erkenntniss von nicht sinnlichen Dingen in Anspruch genommen wird. Er will dadurch nicht widerlegen, dass es eine Erkenntniss von Uebersinnlichem geben könne, sondern nur, dass der blosse Verstand dieselbe nicht zu Stande bringen könne, und dass es dazu anderer Erkenntnisskräfte bedürfe. Damit aber nicht die blos verständigen Leute in Ueberhebung sagen können, diese anderen Erkenntnisskräfte gingen sie nichts an, zeigt er, dass aus der Natur des blossen Verstandes selbst auf diese übersinnlichen Dinge hingewiesen werde. Es ist eine Frage, welche der Verstand nicht abweisen kann, wenn er die einzelnen Seelenerscheinungen beobachtet hat, wie die Seele selbst sei, welche denkt, fühlt, will. Lösen kann der Verstand diese Frage aber auch nicht, weil er nur das beurtheilen kann, was ihm gegeben ist; die Seele selbst ist ihm aber nie als ein Object seiner Betrachtung gegeben, weil sie selbst es ist, welche die Betrachtung vollzieht.

Ganz ebenso verhält es sich in der Kosmologie.

Wir betrachten die einzelnen Dinge der Welt, wir fassen sie zu immer grösseren Gruppen zusammen; endlich entspringt die Frage mit Nothwendigkeit: Wie das Ganze der Welt beschaffen sei. Wir zerlegen die Stoffe der Welt in Theile, und diese finden wir wiederum zusammengesetzt; also entspringt der Gedanke: Welches sind die ersten Gebilde in der Welt, aus welchen Alles zusammengesetzt ist? Wir suchen zu einer Veränderung ihre Ursache; und zu dieser Ursache wiederum ihre Ursache, dadurch kommen wir zu der Frage, ob die Kette der Ursachen sich wie eine gerade Linie in's Unendliche ziehe, oder wie ein Kreis in sich zurückkehre, oder ob es eine Macht gebe, eine Kette von Ursachen zu beginnen. Wir sehen solche Ketten von Ursachen neben einander bestehen und fragen, ob auch diese zufälligen Nebenstellungen schliesslich von einer allgemeinen

obersten Weltordnung und Ursache abhängen. Ich sage, wir fragen so aus dem angeborenen Triebe, die Ketten der Bedingungen immer weiter zu verfolgen, sei es in Bezug auf die Zusammensetzung, oder die Theilung, oder die Abhängigkeit der Welt; ob wir aber Antwort finden, das steht dahin. Jede Wissenschaft unterliegt diesem Streben nach Vollendung; und die Anthropologie kommt ebenso gut auf die Frage nach der Abstammung der ersten Menschen, wie die Astronomie auf die Frage nach der Bildung der ersten Himmelskörper.

Wenn man den Naturforschern, welche behaupten, es gebe überhaupt keine Wissenschaft als Naturwissenschaft, zeigt, dass sie in diesen Fragen das Gebiet der Beobachtung mit dem Verstande verlassen und sich auf das Gebiet der Schlüsse begeben, d. h. statt von Anschauungen, von ihren Ideen reden, so sind sie sehr gern bereit, alle diese Fragen als müssiges Spielwerk bei Seite zu werfen, als ob solch' eine Willkür gegenüber dem berechtigten Triebe der Vernunft etwas helfen könnte. Die Fragen müssen immer wieder auftauchen, und sowohl die Naturforscher alter wie neuer Zeit discutiren sie immer wieder. Sie können aber in keiner Weise zu Erkenntnissen kommen, wenn sie nicht von der Welt der Erfahrung allein reden, sondern meinen, dass sie aus dem Begriffe der Welt Erkenntnisse schöpfen können. Vielmehr geschieht es, dass sich die Parteien diametral gegenüber stehen; was die einen behaupten, verneinen die andern. Das Wundersamste aber ist, dass jede Partei die andere wirklich widerlegen und ihr zeigen kann, dass Unsinn entspringt, wenn man einer der eigenen entgegengesetzten Ansicht huldige.

Behaupten die Einen, die Welt habe einen Anfang in der Zeit, so ist das zu widerlegen möglich; behaupten die Andern, die Welt habe keinen Anfang in der Zeit, so ist das ebenso zu widerlegen möglich. Dieses Schauspiel, dass Satz und Gegensatz zu widerlegen möglich ist, hat etwas so Verblüffendes, dass es anfangs mit Widerwillen wie ein sophistisches Kunststück weggeworfen wird, später

zu den Klagen über die Unzuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniss führt und den besten Vorwand giebt, sich mit solcher Wissenschaft überhaupt nicht mehr zu befassen.

Indem ich die vier kosmologischen Antinomien vorführe, bitte ich den Leser, nicht zu glauben, dass auch nur einer jener Beweisgründe Kant's, welche ich natürlich in verkürzter Form gebe, zu widerlegen möglich ist, sondern vorher zu erfahren, dass ein logischer Fehler in den Behauptungen den Grund nothwendigen Irrthums in sich trägt. Was also die Welt im Allgemeinen betrifft, so kann betreffs ihrer Quantität, Qualität, Relation und Modalität die Frage erhoben werden. Die erste Frage lautet also: Wie gross ist die Welt? Darauf giebt es zwei Antworten in Bezug auf den Raum und die Zeit der Welt, und diese beiden Antworten sind einander entgegengesetzt und jede kann die andere widerlegen.

122. Erster Widerstreit.

Thesis.

Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raume nach auch in Grenzen eingeschlossen.

Beweis:

Man nehme an, die Welt habe der Zeit nach keinen Anfang: so ist bis jetzt gerade eine Ewigkeit abgelaufen, d. h. eine unendlich lange Vergangenheit. Nun besteht aber der Charakter der Unendlichkeit darin, dass ihre Reihe nie vollendet werden kann. Also ist eine unendliche, verflossene Weltreihe unmöglich, mithin ein Anfang der Welt eine nothwendige Bedingung ihres Daseins.

Um aber die Behauptung aufstellen zu können, dass es

Antithesis.

Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist, sowohl in Ansehung der Zeit, als des Raumes, unendlich.

Beweis:

Man nehme an, die Welt habe einen Anfang in der Zeit. Der Anfang der Welt wäre also im Dasein, vor welchem die Zeit vorherginge, darin die Welt nicht gewesen wäre. Diese Zeit wäre also eine leere Zeit gewesen. Nun ist aber in einer leeren Zeit kein Entstehen irgend eines Dinges möglich, weil kein Theil einer solchen Zeit vor einem andern irgend einen Grund zur Zeugung und Veranlassung der Welt gehabt haben kann, unendlich viele Dinge und daher unendliche Räume gebe, müsse man ja doch eine Erfahrung eines solchen unendlichen Quantums zum Grunde legen können.

Die Erfahrung eines Unendlichen ist aber unmöglich, weil dazu eine unendliche Zeit gebraucht würde. Also ist die Behauptung, die Welt sei im Raume unendlich, eine falsche, und die Welt muss dem Raume nach in Grenzen eingeschlossen angenommen werden.

(Man mag annehmen, dass die Welt von sich selbst oder durch eine andere Ursache entstehe.)

Also kann zwar in der Welt manche Reihe der Dinge anfangen, die Welt selber aber kann keinen Anfang haben und ist also in Ansehung der vergangenen Zeit unendlich. Wäre die Welt aber im Raume begrenzt, so umgiebt sie ein leerer Raum. Nun kann Niemand sagen, dass er einen leeren Raum erfahren hätte. Es ist also gar nicht möglich, ein Verhältniss des erfüllten Raumes zu einem leeren wahrzunehmen; daher kann eine solche Behauptung blos aus der Luft gegriffen sein und eine Grenze der Welt im Raume ist nie zu constatiren: also muss die Welt im Raume als unendlich angenommen werden.

123. Zweiter Widerstreit.

Thesis.

Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts als das Einfache, oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist.

Beweis:

Setzet: Es gebe keine einfachen Substanzen, so würde es sich darum handeln, zu fragen: was nennt Ihr denn zusammengesetzte Substanzen? Ob Ihr eine Substanz wirklich in andere Substanzen zerlegen könnt mit einem Messer oder chemisch, darauf kommt es bei dieser Frage nicht

Antithesis.

Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen und es existirt überall nichts Einfaches in derselben.

Beweis:

Setzet: Ein zusammengesetztes Ding oder Substanz besteht aus einfachen Theilen. Jeder einfache Theil muss im Raume sein. Ein jeder Raum ist theilbar, denn Punkte sind keine Theile des Raumes. Also muss jedes einfache Substanzielle (ob dies faktisch ausführbar ist oder nicht,

an. Wenn sie zusammengesetzt ist, so muss doch wenigstens in Gedanken dieseZusammensetzung aufgehoben werden können; sonst ist sie ja selbst in Gedanken einfach. Hebt man aber alle Zusammensetzung in Gedanken auf, so bleibt eben nur das Einfache übrig.

das ist gleich) theilbar als Substanz gedacht werden. Und das Einfache wäre ein substanziell Zusammengesetztes, welches sich widerspricht.

124. Dritter Widerstreit.

Thesis.

Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesammt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen nothwendig.

Beweis:

Kant's populäre Worte lauten[1]): „Man nehme an: es gebe keine andere Causalität, als nach Gesetzen der Natur, so setzt alles, was geschieht, einen vorigen Zustand voraus, auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgt. Nun muss aber der vorige Zustand selbst etwas sein, was geschehen ist (in der Zeit geworden, da es vorher nicht war), weil, wenn es jederzeit gewesen wäre, seine Folge auch nicht allerst entstanden, sondern immer gewesen sein würde. Also ist die Causalität der Ursache, durch welche etwas geschieht, selbst etwas Geschehenes, welches nach dem Gesetze der Natur wiederum einen vorigen Zustand

[1]) P. 368, Z. 9 v. u.

Antithesis.

Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.

Beweis.

Wir hatten oben festgestellt, dass unsere subjectiven Seelenerscheinungen fortwährend wechseln und wir aus dem Aufeinanderfolgen von zwei Wahrnehmungen nicht schliessen können, dass auch die Gegenstände einander folgen. Jede Erfahrung bekommt ihre Stelle als ein Gegenständliches in der Zeit nur, wenn wir sie als Ursache und darum als vor einer andern begreifen. Sobald wir also das Gesetz von Ursache und Wirkung verlassen, haben wir keine Möglichkeit mehr zu entscheiden, ob Etwas ein Gegenstand oder nur eine seelische Erscheinung, z. B. ein Phantasma sei.

Nun nehmet an; Es gebe eine

und dessen Causalität, dieser aber ebenso einen noch älteren voraussetzt u. s. w. Wenn also alles nach blossen Gesetzen der Natur geschieht, so giebt es jederzeit nur einen subalternen, niemals aber einen ersten Anfang und also überhaupt keine Vollständigkeit der Reihe auf der Seite der von einander abstammenden Ursachen. Nun besteht aber eben darin das Gesetz der Natur: dass ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache nichts geschehe. Also widerspricht der Satz, als wenn alle Causalität nur nach Naturgesetzen möglich sei, sich selbst in seiner unbeschränkten Allgemeinheit, und diese kann also nicht als die einzige angenommen werden.

Diesem nach muss eine Causalität angenommen werden, durch welche etwas geschieht, ohne dass die Ursache davon noch weiter durch eine andere vorhergehende Ursache nach nothwendigen Gesetzen bestimmt sei, d. i. eine absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinnngen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen, mithin transscendentale Freiheit, ohne welche selbst im Laufe der Natur die Reihenfolge der Erscheinungen auf der Seite der Ursachen niemals vollständig ist.“

Freiheit als eine besondere Art von Causalität, nach welcher Begebenheiten der Welt erfolgen könnten und nehmt an, dass dieser Freiheit Nichts vorhergehe, welches sie nach Gesetzen bestimme, so würde gar kein Zusammenhang dieser Freiheit mit vorhergehenden Handlungen oder Zuständen zu constatiren sein, d. h. weil das Causalgesetz aufgehört hätte, Wirksamkeit zu entfalten, gebe es keine Möglichkeit für uns zu bestimmen, ob wir es mit einem Gegenstande oder mit einer Täuschung oder mit einem Phantasma zu thun haben. Es ist also die Behauptung, dass es eine Freiheit als Gegenstand der Erfahrung gebe, eine unmögliche.

125. Vierter Widerstreit.

Thesis.

Zu der Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Theil, oder

Antithesis.

Es existirt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder

ihre Ursache, ein schlechthin nothwendig Wesen ist.

Beweis:

Im Laufe der Zeit hat die Welt verschiedene Zustände durchgemacht und verändert sich immer noch. Jeder Weltzustand muss doch in einem anderen seine Ursache haben, und dieser wäre wieder nicht vollständig bedingt, wenn nicht die ganze Reihe von Bedingungen bis zum schlechthin Unbedingten vorausgegangen wäre; denn eine unendliche Reihe von Bedingungen ist keine vollständige. Eine vollständige Bedingtheit verlangt aber das Causalgesetz. Eine Ursache und Bedingung aber, welche den nothwendigen Anfang bildet, ist darum ja in der Zeit, d. h. gehört zur Welt; denn was vor dem Anfang wäre, wäre ja doch in der Zeit davor; und die Zeit selbst beginnen lassen, heisst ja eine Zeit vor die Zeit setzen, weil ein Beginnen nur in einer Zeit anheben heisst.

in der Welt, noch ausser der Welt, als ihre Ursache.

Beweis:

„Setzet: die Welt selber, oder in ihr sei ein nothwendiges Wesen, so würde in der Reihe ihrer Veränderungen, entweder ein Anfang sein, der unbedingt nothwendig, mithin ohne Ursache wäre“ (für diesen Anfang aber gebe es ja keinen Grund und ohne Grund ist Nichts) „oder die Reihe selbst wäre ohne allen Anfang, und, obgleich in allen ihren Theilen zufällig und bedingt, im Ganzen dennoch schlechthin nothwendig und unbedingt, welches sich selbst widerspricht; weil das Dasein einer Menge nicht nothwendig sein kann, wenn kein einziger Theil derselben ein an sich nothwendiges Dasein besitzt.“ P. 377 ff.

„Setzet dagegen: es gebe eine schlechthin nothwendige Weltursache ausser der Welt, so würde dieselbe als das oberste Glied in der Reihe der Ursachen der Weltveränderungen, das Dasein der letzteren und ihre Reihe zuerst anfangen. Nun müsste sie aber alsdann auch anfangen zu handeln und ihre Causalität würde in die Zeit, eben darum aber in den Inbegriff der Erscheinungen, d. i. in die Welt gehören, folglich sie selbst, die Ursache, nicht ausser der Welt sein, welches der Voraussetzung widerspricht. Also ist weder in der Welt, noch ausser derselben (aber mit ihr in Causalverbindung) irgend ein schlechthin nothwendiges Wesen.“

126. Lösungen der kosmologischen Fragen.

Wer diesen Widerstreit der Behauptungen zuerst kennen lernt, wird durch seine Vorliebe für die eine oder die andere Partei von selbst dahin getrieben, an der Richtigkeit der Beweise zu zweifeln. Sollte ein solcher Zweifel bei einem meiner Leser auftauchen, so würde ein Blick in die „Kritik der reinen Vernunft“ selbst ihm die unantastbare Richtigkeit der Beweise darlegen. Eine gewisse Vorliebe für die eine oder andere Partei ist mit jeder Wissenschaft verbunden. Für die Seite der Thesis werden alle Diejenigen sein, welche als Lehrer irgend einen gewissen Anfang brauchen, von welchem sie ausgehen. Für die Seite der Antithesis alle Diejenigen, welche sich im Streben nach Erkenntniss nirgends Halt gebieten lassen wollen. Aber alle Vorliebe wird nichts an der Richtigkeit der Beweise ändern. Woher kommt es nun, dass Beweis und Gegenbeweis möglich ist? Der Grund liegt einfach in der doppelten Bedeutung des Wortes „Welt“. Dies „Welt“ kann heissen gedachte Welt oder angeschaute Welt. Die Welt an sich, welche kein Mensch je sehen und erfahren könnte, kann ich mir natürlich ruhig nach meinen Gedanken einrichten; es kann mich ja Niemand widerlegen. Richte ich sie mir aber so in Gedanken ein, wie meine Gedanken eben zulangen, so wird meine Erfahrung jederzeit sich damit in Widerspruch befinden. Das Causalgesetz verlangt nämlich, dass ein jedes Bedingte durch die Kette aller Ursachen bedingt sei. Es verlangt Vollständigkeit der Ursachen. Die Erfahrung giebt aber immer nur einen Theil der Ursachen und die Forderung an die Hand, bis in's Beliebige oder Unendliche suchend fortzuschreiten. Nun sind aber unendlich viele Ursachen noch lange nicht alle Ursachen, und ein Unendliches noch lange kein Ganzes. Wie man sich also auch dreht, immer kommt man in Widerspruch; denn entweder ist das Resultat zu gross oder zu klein. Sage ich, die Welt ist ein Ganzes, d. h. in Grenzen eingeschlossen, so ist sie zu klein für das Streben nach Unendlichkeit; sage ich, sie ist unendlich gross, so ist sie zu gross für das verstandesmässige Erfahren. Sage ich, es giebt Atome, so setze ich der

Erfahrung eine Schranke, und mein Begriff ist zu klein; sage ich, es giebt nur Zusammengesetztes, so setze ich meinem Denken eine Schranke, und mein Begriff ist zu gross. In ganz denselben Widerstreit kommen die Herren von der Naturforschung aber bei jeder einzigen Frage. Handelt es sich also darum, wie die Menschen entstanden sind, so sagen die Einen: „Einige Menschen waren die ersten durch die Schöpfung“; dann ist ihre Reihe für die Naturwissenschaft zu klein. Die Andern sagen: Eine Schöpfung giebt es nicht; es hat sich Alles entwickelt. Fragt man nun, woher? so heisst es: die Menschen aus den Thieren, diese aus den Zellen, die Zellen aus den Substanzen, die Substanzen aus dem Weltennebel. Der Weltennebel? Da sitzen sie fest, und ihr Ziel ist grösser als ihr Vermögen. Denn entweder, sie müssen noch weitere Ursachen in infinitum angeben, und dazu langt ihr Vermögen nicht aus, oder sie müssen mit einem Ersten beginnen. In jedem Falle übersteigen ihre Begriffe die Erfahrung und sind zu gross. Dem Verstande ist eben das Unendliche unerreichbar, und der Vernunft ist das Endliche zu klein.

Der Widerspruch löst sich augenblicklich, sobald man scharf unterscheidet zwischen der gedachten und angeschauten Welt, d. h. sobald man sich bewusst wird, dass die Forderung aller Ursachen zu einem Bedingten eine Denkforderung ist, welche nur auf Gedachtes geht, während die Forderung der Vernunft in Bezug auf Erfahrung lautet: Dass wir niemals ruhen dürfen, nach Ursachen zu suchen. Bedeutet das Wort „Welt“ mit Recht einen Gegenstand des Denkens, so bliebe unser Denken ewig in diesen Widersprüchen; bedeutet das Wort „Welt“ aber den Gegenstand möglicher Erfahrung, dann lösen sich alle Widersprüche. Wenn Jemand fragt, ob die Welt endlich oder unendlich sei, und damit unsere Gedanken meint, so ist die Frage thöricht; denn Gedanken haben keine Ausdehnung in Metern; meint er damit die erfahrbare Welt, so ist seine Frage ebenfalls thöricht; denn die Erfahrung des Raumes ist an die sinnliche Wahrnehmung geknüpft. So lange wir Empfindungen haben, stellen wir deren Gegenstände im

Raume vor; ob wir aber in immer weiteren Entfernungen Gegenstände antreffen, welche in uns Empfindungen anregen und uns zu einer grösseren Raumsetzung veranlassen, das zu behaupten liegt ausser der Möglichkeit; den leeren Raum würden wir aber gar nicht erfahren können, und die blosse Möglichkeit von uns, uns Raum beliebig vorzustellen, ist keine Erfahrung über die unendliche Räumlichkeit der Welt, ebenso wie eine Gegenerfahrung unmöglich ist. Die Welt der Erfahrung ist darum in indefinitum so gross, als die Wahrnehmungen uns zwingen, sie anzuschauen. Die Welt des Gedankens ist gar nicht bestimmbar im Raume, weil Gedanken keinen Raum einnehmen.

In der ersten Antinomie sind also beide Antworten falsch, weil die Frage eine falsche Entgegensetzung enthielt. Wenn der Eine behauptet, dass ein Körper gut riecht, der Andere, dass er schlecht riecht, so können beide Unrecht haben, wenn der Körper gar nicht riecht. Wenn der Eine behauptet, die Welt sei endlich, der Andere, sie sei unendlich, so können sie Beide Unrecht haben, wenn sie von etwas Nichterfahrenem reden, weil blos Gedachtes weder endlich noch unendlich ist. Ebenso verhält es sich mit der zweiten Antinomie. Die zusammengesetzt gedachte Welt, welche kein Gegenstand der Erfahrung war, besteht in Gedanken aus Theilen. Die angeschaute Welt ist kein Mosaïk, sie besteht nicht aus Theilen, weder aus endlich noch aus unendlich vielen, sondern wir können in infinitum suchen, Theile zu finden. Auch diese Entgegensetzung war falsch, weil man von einem Gedankendinge in Bezug auf anschauliche Grösse redete.

Anders verhält es sich mit der dritten und vierten Antinomie. Ihre Entgegensetzung ist auch falsch, aber nicht, weil beide Sätze falsch sind, sondern weil beide Sätze richtig sein können. Wenn zwei Menschen sich streiten, ob das Quecksilber schwer oder flüssig sei, so haben Beide Recht, weil es sowohl schwer als flüssig ist. Wenn Jemand behauptet, jede Veränderung habe in der Kette der Erscheinungen ihre Ursache, und der Andere behauptet, einige Veränderungen haben ihre Ursache ausser der Kette

der Erscheinungen (Freiheit), so können Beide Recht haben, weil diese „einige Dinge“ zwei Ursachen haben können. Das Causalgesetz lautet nicht, dass jede Veränderung nur eine Ursache in der Kette der Erscheinungen haben könne, sondern dass sie wenigstens eine Ursache in der Kette der Erscheinungen haben müsse. Es ist also neben den Naturursachen eine Ursache durch Freiheit, welche nicht in der Erscheinungskette liegt, wenigstens möglich, weil Ursache und Wirkung nicht gleicher Art zu sein brauchen. Kant behauptet daher in der Dialektik nicht das Dasein einer Freiheit, weil dieselbe kein Gegenstand der Erfahrung des Verstandes durch die Sinne werden könnte; aber er zeigt, dass von Seite des Verstandes kein Einspruch erhoben werden könnte, wenn mit Hülfe anderer Erkenntnisskräfte das Dasein der Freiheit entdeckt würde. So schlichtet er den Streit zwischen dem Naturforscher und dem Juristen und zeigt, dass sie sich vertragen können. Der Jurist soll nicht jede That als einen blossen Ausfluss freier Bosheit ansehen, sondern er soll zu diesem Beweggrunde mit hinzu bedenken die natürlichen Ursachen, welche das Verbrechen herbeiführten; der Naturforscher soll nicht jeden Verbrecher für geisteskrank oder als das unschuldige Opfer der Verhältnisse hinstellen wollen, sondern er soll dem Richter überlassen, das Maass freier Verschuldung abzuurtheilen [1]). Ebenso verhält es sich in dem Streite zwischen dem Naturforscher und dem Theologen. Jeder Weltzustand und jede Weltordnung setzt einen gesetzmässigen Grund ihres Daseins voraus. Aber der Grund, dass die Gesetze der Welt grade diese sind und dass die Kette der Veränderungen in solche Regeln gebannt ist, braucht nicht selbst in dem Dasein der Gesetze enthalten zu sein, sondern kann eine andere Ursache in dem Wollen eines Schöpfers der Gesetze und Lenkers der Welt haben. Die Theologen sollen daher nicht immer gleich von dem Finger Gottes reden, sondern den natürlichen Ursachen der Weltzustände nachdenken, und die Naturforscher sollen die Art der Gesetze

[1]) P. 443.

der Welt und ihren Charakter nicht aus den Unterthanen der Gesetze herleiten wollen, sondern den Gedanken für berechtigt erklären, dass auch sie ihre obersten Ursachen habe. [1])

So hat Kant seine Hauptlehre, dass Erkenntniss der wirklichen Welt sicher möglich sei durch Anschauung, welche die reinen Erkenntnissthätigkeiten befruchtet, blosse Begriffe aber keine Erkenntniss eines Uebersinnlichen (einer Welt an sich) erzeugen, für alle Weltbegriffe aufrecht erhalten. Er hat beide Parteien, sowohl diejenige, welche Freiheit und Weltenlenker, als diejenige, welche Atome und Weltgrenzen leugnen oder behaupten, der Anmassung überführt, jedoch so, dass die Partei, welche die Freiheit und den Weltenlenker annimmt, nicht einen Irrthum im Denken begeht, sondern, falls sie von anderen Erkenntnisskräften aus den Beweis des Daseins der Freiheit und des Weltbaumeisters bringen könnte, von keinem Verstande aus einen berechtigten Angriff zu besorgen hätte. So ebnet auch hier Kant den Boden für spätere Untersuchungen, welche die Heiligthümer der menschlichen Seele retten vor den kurzsichtigen Einwänden eines hochmüthigen Verstandes.

Das Ideal der reinen Vernunft.

127. Die Erkenntniss Gottes.

Wenn die „Kritik der reinen Vernunft“ behauptet, die Erkenntniss und Bestimmung eines Daseienden sei an sinnliche Wahrnehmung geknüpft, so findet sie sich zuletzt der Thatsache gegenüber, dass zu allen Zeiten und bei allen Völkern, welche philosophirten, das Dasein Gottes behauptet worden ist und dass der Versuch, dieses übersinnliche Wesen in seinem Dasein zu beweisen, immer wieder gemacht worden ist. Wie sollte es auch anders möglich gewesen sein! Das Höchste, was die Frömmigkeit

[1]) P. 484, Z. 8 v. u. ff.

und Religion kennt, in welchem sie lebt und webt, hat sie mit den Waffen des Verstandes zu vertheidigen gesucht, sobald Unwissenheit, Spott, Uebermuth, vielleicht gar Furcht es anzutasten wagte. Auch hierbei ist Kant derselbe unerbittliche Denker. Was helfen auch Beweise für das Dasein Gottes, welche nicht beweisen und Denjenigen nur als den Einsichtigeren erscheinen lassen, welcher sie siegreich widerlegt! Aber wie bei der Lehre von der Existenz der Seele und den vermeintlichen Einsichten über das Weltganze, betont Kant auch bei der Lehre vom Dasein Gottes, dass kein Widerspruch darin liegt, einerseits die hochmüthigen Ansprüche einer Erkenntnisskraft in ihre Schranken zurückzuweisen und ihr zu zeigen, dass aus ihren Erkenntnissmitteln weder ein Beweis dafür noch dagegen gezogen werden könne, andererseits den Beweis aus andern Erkenntnisskräften sehr wohl für zutreffend und zwingend zu halten. Welche Schule giebt es denn, wo man lernen könnte, Raphael'sche Madonnen, Beethoven'sche Symphonien, Phidias'sche Zeus zu entwerfen und mit dem Verstande auszurechnen? Da kann ja Niemand leugnen, dass ausser dem Verstande noch andere Erkenntnisskräfte den Pinsel leiten und den Meissel führen müssen, damit jene Gebilde der Schönheit entstehen.

Das Dasein anderer Erkenntnisskräfte ist durch die Thatsachen der Kunstwerke und aller Schöpfungen des Gemüthes ausser Zweifel gestellt. Kant selbst stellt in der „Kritik der praktischen Vernunft" den Beweis für das Dasein Gottes aus dieser Erkenntnisskraft auf; nur dem trocknen und kurzsichtigen Verstande, welcher die Erscheinungen buchstabirt, kann er das Lesen der göttlichen Schrift nicht zugestehen. Die Einschränkung des verstandesmässigen Wissens auf ihr richtiges Maass hat aber nichts zu thun mit dem Ausspruche des Mephistopheles: „Verachte nur Vernunft und Wissenschaft, so hab' ich dich schon unbedingt." Denn jene anderen Erkenntnisskräfte, welche weiter reichen als der Verstand, enthalten auch Vernunft und unterliegen der Wissenschaft. Man soll erkennen lernen, dass es Dinge giebt, welchen das

Bisschen Erkenntniss, welches der Verstand zu schaffen vermag, nicht nahe kommen kann, weder wenn er sie beweisen, noch wenn er sie widerlegen will. Also was haben die verständigen Theologen aller Zeiten für Beweise vom Dasein Gottes gebracht, sei es dafür oder dagegen?

128. Beweise für das Dasein Gottes.

Der Ausgang aller Beweise ist die Behauptung: dass Alles, was existirt eine Ursache und diese wieder ihre Ursache u. s. w. habe. Weil nun jede Bedingung eine vollständige Bedingtheit voraussetzt, so muss ein schlechthin Nothwendiges, sei es als Reihe, die unbedingt ist, sei es als Unbedingtes selbst existiren. Wie nun dieser Satz auf jedes einzelne zufällige Dasein passt, so auch auf das Ganze der Welt und meine eigene Existenz in ihr. Hat Alles seine Ursache, so hat auch Geist und Welt, überhaupt das Ganze seine Ursache.

Behauptet Jemand, das Ganze habe keine Ursache, so verlässt er die Grundsätze des Verstandes, durch welche er selbst Erkenntniss besitzt, dass Alles seine Ursache habe. Diese Ursache des Gesammten ist also die Bedingung der Existenz und aller Realität, aller Anordnung, aller Gesetze, sie ist das Wesen aller Wesen (ens realissimum, ens entium), der einheitliche Inbegriff dessen, von dem Alles existirt, Art, Leben, Odem, Verstand, Seele, Geist und Dasein hat. Das ist der höchste Begriff, welchen die menschliche Vernunft erzeugen kann, das Ideal der reinen Vernunft. Sie muss diesen Gedanken bilden, weil sie nicht stehen bleiben kann bei der Thatsache des Einzelnen, weil sie zusammenfassen und die Erkenntnisse des Verstandes zu Systemen gruppiren und immer höhere Ganze schaffen muss, bis sie schliesst bei dem allmächtigen Höchsten. So muss Vernunft fortschreiten; und wer diesen Begriff nicht erzeugt, der hat keine Vernunft.

Wenn daher die nothwendige Erzeugung eines Begriffes ein Beweis für die Existenz und das Dasein des Gegenstandes wäre, welchen man dadurch denkt, so wäre die Existenz Gottes bewiesen. Nun aber sind nothwendige Gedanken noch keine Dinge, und Dasjenige, was wir in Folge der Anlage unsers Denkens als Begriff erzeugen,

hat noch keine nothwendige Existenz ausser unsern Gedanken. Die Begriffe Existenz, Dasein, Gegenstand, Realität, Ursache u. s. w. haben gar keinen Erkenntnisswerth, wenn sie nicht auf Anschauungen gehen. Erinnern wir uns noch einmal, warum diese Begriffe ohne Anschauungen leer sind. Unter einem Gegenstande verstehen wir Dasjenige, was dawider ist, dass unsere Vorstellungen nicht auf's Gerathewohl in's Spiel gerathen. Begriffe sind keine Gegenstände, sondern werden von Gegenständen abgezogen. Was uns zwingt, eine Vorstellung von Gegenständen zu erzeugen, ist die Empfindung im Raume und in der Zeit, die Anschauung genannt. Aber Anschauungen müssen eine bestimmte Ordnung haben, damit sie nicht ein Chaos, sondern eine gegenständliche, für Alle gleiche Welt bilden. Die ordnenden Thätigkeiten also erzeugen die Gegenständlichkeit. Die Begriffe dieser ordnenden Thätigkeiten sind die Begriffe von Gegenständen überhaupt. Die Thätigkeit, welche das Vor und Nach zwingend ordnet, in einen Begriff gebracht, macht die erste Anschauung nicht blos zu einer Sache, sondern zu einer Ursache. Der Begriff Ursache, angewandt auf etwas nicht Empfundenes, nicht in der Zeit zu Ordnendes, nicht Zeitliches, ist leer und ohne Erkenntnisswerth. Auch Gedanken und Urtheile sind nur dadurch Ursache von einander, dass die einen vor den andern sein müssen. Was nicht in der Zeit, nicht Anschauung, ist nicht Sache, geschweige denn Ursache.

Denken kann ich es so, aber dieses Denken ist nicht die Erkenntniss einer Sache, eines Gegenstandes, eines Daseienden, einer Existenz.

So sind also auch die nothwendigen Forderungen der Vernunft nicht die Erkenntnisse von Gegenständen, und aus blossem Denken kann man kein „reales Object herausklauben“. Also lasst uns die einzelnen Beweise für das Dasein Gottes durchnehmen, um zu zeigen, dass in ihnen allen diese Verwechselung die Täuschung erzwingt, als ob ein Beweis geliefert sei.

129. Physikotheologischer Beweis.

Wir finden in der Welt so viel Ordnung und Schönheit, so viel Zweckmässigkeit und Weisheit, dass wir gezwungen

sind, dieselben einer allwaltenden Intelligenz zuzuschreiben, ohne welche sie nicht sein könnten. Wie also die Wirkung nicht sein kann ohne die Ursache, so können wir behaupten, es muss eine oberste Intelligenz geben. (Physikotheologischer Beweis.)

Geben wir das ganze Argument zu, so hätte man damit zwar das Dasein eines Weltordners, eines Weltbaumeisters bewiesen, welcher die vorhandene Materie, den Grundstoff der Welt weise zurecht gerückt hat, aber einen Weltschöpfer, welcher die Materie selbst geschaffen hat: würde man dadurch nicht bewiesen haben. Also muss zuvor bewiesen werden, dass es einen Weltschöpfer giebt; dann können wir zugeben, dass diese Weisheit nicht der Materie, sondern dem Weltschöpfer angehört.

130. Kosmologischer Beweis.

Den Weltschöpfer aber glaubt man ganz einfach beweisen zu können. Wenn jedes Ding, welches existirt (und ich existire sicher), eine Ursache hat, durch welche es existirt, d. h. wenn jede Existenz von dem Dasein der Ursache abhängt, so muss auch die Existenz der Welt von einer Ursache abhängen, deren Dasein also verbürgt ist durch die Existenz der Welt. Der Schluss von einer und jeder und Aller Existenz (als einer thatsächlichen) auf die Nothwendigkeit der Alles befassenden Bedingung ist ein richtiger und sicherer. Die Alles befassende Bedingung ist der Inbegriff aller Realität, weil jede Existenz von ihr ja erst Dasein und Realität erhält. (Kosmologischer Beweis.) Aber auch auf diesem Wege wird man nicht weiter kommen, als dass man sich das allerrealste Wesen denken muss. Nothwendige Gedanken sind aber noch keine Dinge. Sollte dieses allerrealste Wesen die Ursache alles Zufälligen sein, so würde es, da eine jede Ursache vor der Wirkung ist, vor allem Zufälligen sein; und da alles „Vorherseiende“ in der Zeit ist, so würde es in der Zeit und nicht der Schöpfer der Zeit sein. Soll es aber nicht „vor“ dem Zufälligen sein, d. h. nicht in der Zeit, so verliert der Gedanke einer Ursache sowohl wie der Realität seinen Inhalt und ergiebt keine Erkenntniss mehr von einem Daseienden. Denn Ursachen sind Erscheinungen und Dinge, welche vor

den Wirkungen in der Zeit sind, aber nicht Gedanken, welche ich mir über zeitlose Schlussproducte mache.

131. Ontologischer Beweis.

Bevor Ihr daher nicht zeigen könnt, dass der Begriff eines allerrealsten Wesens das Dasein und die Existenz dieses Wesens verbürgt, hilft Euch Euer Begriff zur Beweisführung gar nicht. Darum tritt nun die speculative Theologie zuletzt auch diesen Beweis noch an und versucht zu zeigen, dass es im Begriffe Gottes selbst liege, dass er existire und existiren müsse. (Ontologischer Beweis.) Denn der Begriff des schlechthin nothwendigen und des allerrealsten Wesens hätte ja einen Mangel und ein Merkmal zu wenig, wenn ihm das Merkmal: die Existenz fehlte. Der Begriff des allerrealsten Wesens ist ja dann nur vollständig, wenn auch der Begriff des Daseins und der Existenz in ihm mitgedacht ist. Es sind keine kleinen Denker, welche diesen Beweis geschaffen und in Ehren gehalten haben, denn Augustinus, Anselm von Canterbury, Descartes, Leibnitz und in seiner Jugend Kant haben ihn vorgetragen. Aber die „Kritik der reinen Vernunft“ legt die Fehler auch dieses Beweises blos und zwar in einem einfachen und populären Beispiele. Nehmt den Begriff, sagt Kant, von hundert Thalern und sagt mir, ob dieser Begriff sich irgend wie verändert, ob ich diese hundert Thaler für möglich oder wirklich halte! Hundert wirkliche Thaler sind im Denken so viel wie hundert mögliche Thaler.

Könnte ich einem Begriffe dadurch Existenz seines Gegenstandes schaffen, dass ich dem Begriffe das Kennzeichen „wirklich“ oder „gegenständlich“ als Merkmal beifügte, so hätte ich die Macht, jeden Begriff nicht blos auszudrücken, sondern seinen Gegenstand zu schaffen. Der Begriff eines möglichen oder zufälligen oder unmöglichen allerrealsten nothwendigen Wesens enthält gleichviel Merkmale in sich. Und hat er das Merkmal der Existenz in sich, so ist dieses Merkmal immer blos ein gedachtes, und dieses Wesen bekommt dadurch keine wirkliche Existenz, dass ich mir dieselbe nun auch noch als wirklich hinzudenke. Sonst würde ein Kaufmann, welcher 2 Nullen an

die Zahlen seines Conto's fügte und sich diese als wirklich dächte, sich dadurch hundertmal nicht blos reicher denken, sondern machen. Ob Ihr in einem Begriff die Existenz mitdenkt oder nicht, dadurch wird die Sache nicht existent, welche Ihr durch diesen Begriff denkt.

So sind denn alle Versuche, durch blosses Denken über Gegenstände Erkenntnisse zu gewinnen, welche nicht sinnlich sind, vergeblich; und alle angemaassten Einsichten zu Gunsten von Beweisen Gottes sind in ihre Schranken zurückgewiesen. Soviel ist sicher, dass ein jeder Mensch, sofern er Verstand und Vernunft hat, den Gedanken ausbilden muss, dass ein allmächtiger Gott, ein allerrealstes Wesen, eine schlechthin nothwendige Bedingung alles und seines Daseins existire. Der blosse Versuch, einen Beweis gegen das Dasein Gottes zu bringen, trägt nicht blos alle Mängel der Beweise für das Dasein Gottes in sich, sondern er sündigt sogar noch gegen die Natur der eigenen Vernunft und gegen das Wesen des menschlichen Verstandes; der Verstand kann Gott nicht finden, aber er selbst treibt dazu, ihn zu suchen [1]), den Begriff von ihm zu bilden, schafft das Arsenal von Gründen, Jeden, der ihn verleugnen wollte, seiner Thorheit zu überführen, um endlich wie ein Lotse immer wieder nach seinem Festlande zurückzukehren, indem er den Erkenntnisskräften von grösserer Ausdehnung es überlässt, das Meer der Erfahrung von Schönheit, Tugend und Religion zu durchforschen, für welches seine Kräfte er nicht ausreichend fühlt.

---

[1]) P. 604, Z. 20 v. o.

Transscendentale Methodenlehre.

132. Disciplin der reinen Vernunft.

Bis jetzt (in der transscendentalen Elementarlehre) haben wir die Elemente der menschlichen Verstandes- und Vernunfterkenntniss aufgesucht und wollen nun die Methode kennen lernen, in welcher wir dieselben zu verwenden haben. Wir besitzen die Steine und wollen nun angeben, wie man mit denselben umzugehen hat und nach welchem Plane schliesslich gebaut werden soll. [1])

Wir haben gefunden, dass es sehr verschiedene Methoden der Erkenntniss giebt. Die Erkenntniss aus der reinen Anschauung des Raumes und der Zeit ist die mathematische Methode, Erkenntniss aus Sammlung von Wahrnehmungen die inductive Methode, Erkenntniss aus blossen Begriffen die logische Methode, Erkenntniss aus den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung die transscendentale Methode. Eine andere Weise, Methoden zu sondern, zeigt den Unterschied der dogmatischen, skeptischen und kritischen Methode an. Jede von diesen Denkweisen hat bei ihren bestimmten Gegenständen und im gegebenen Falle ihr gutes Recht. Aber man muss sich sehr hüten zu glauben, dass eine und dieselbe Methode für alle Wissenschaften gelten könne. Nehmen wir ein Beispiel: Die erste Art sicherer Erkenntniss war uns in der reinen Anschauung gegeben, und sie ist eine Erkenntniss aus Anschauungen. Diese Art der Erkenntniss, die mathematische, darf nie angewendet werden, wo es sich um blosse Begriffe handelt. Ethik in mathematischer Weise darstellen, heisst mit einer

[1]) P. 544, Z. 15 v. u.

Rüstung prunken, welche dem Kämpfer gar nicht passt. Mit Definitionen und Axiomen in der philosophischen Erkenntniss beginnen, heisst dasjenige voraussetzen, was man gewinnen will. Nicht undeutlich weist Kant hier darauf hin, wie Baruch Spinoza's Hauptwerk ein Gebäude ist, welches ohne Boden aus Luftsteinen aufgeführt, aber von aussen so schön architektonisch bemalt ist, dass die Unkundigen es heute noch für ein Wohnhaus halten. Nehmen wir ein anderes Beispiel: In der Philosophie müssen sich alle Begriffe und Urtheile auf Gegenstände beziehen. Beziehen sie sich auf einzelne Gegenstände empirischer Anschauung, so ist ihre Sicherheit so gross, als die Erfahrung den Gegenstand bewahrheitet. Beziehen sie sich auf die Form der Gegenstände überhaupt, so bedürfen sie des Nachweises, dass ohne ihre Wirksamkeit Erfahrung überhaupt nicht möglich ist. Sobald man aber in der Philosophie mit Begriffen arbeitet, welche weder an der Möglichkeit der Erfahrung, noch an den Gegenständen der Erfahrung ihren Halt haben, und nur von ersonnenen oder erzwungenen Begriffen redet, welche, wie die Ideen und Hypothesen ihre Gegenstände nicht sinnlich aufweisen können (seien es Atome oder Geister), so muss man die kühnen Redner ruhig ihre Weisheit vorbringen lassen und nicht aus Angst, dass der Jugend geschadet werden könnte, Polizei-Massregeln gegen die Freiheit der Gedankenäusserung anwenden; sonst erhalten diese hohlen Behauptungen die Bedeutung, als ob man sich vor ihnen fürchte. Dazu liegt aber gar kein Grund vor. Wir sind ja sicher, jene Redner widerlegen und ihnen den Beweis führen zu können, dass sie für ihre Begriffe uns keinen Gegenstand in der Erfahrung aufzuweisen im Stande sind. Wenn Jemand wie Häckel von Atom- und Moleculseelen redet, so lasse man dies ruhig geschehen; denn die Naturforscher werden ja sehr bald einsehen, dass deren Gegenstand ebenso wenig erfahren werden kann, wie die vierte Dimension eines Zöllner, oder die Flächenwesen eines Helmholtz. Sie wirken alle Gutes. Selbst ein Skeptiker wie Du Bois Reymond, welcher sein berühmtes „ignoramus et ignorabimus“ ausspricht, bewirkt

nur, dass sich die ernsten Forscher gegen ihn zur Wehr setzen und ihre Erkenntnisse klarer begründen und fasslicher darstellen.

133. Canon der reinen Vernunft.

Die sicheren Mittel, Erkenntnisse zu schaffen und zu begründen, sind ja in der „formalen Logik“ für Verstand und Vernunft in soweit gegeben, als von allem Inhalte der Gedanken abstrahirt ist. Die „transscendentale Analytik“ lehrte uns aus den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung die Naturgesetze der Gegenstände überhaupt kennen, weil die Natur der Inbegriff aller Gegenstände möglicher Erfahrung ist. Die „transscendentale Dialektik“ zeigt uns, dass in Bezug auf übersinnliche Dinge keine verstandesmässigen Erkenntnisse zu gewinnen sind und alle Behauptungen dafür und dagegen widerlegt werden können. Sie weist uns aber durch ihre Bedürfnisse darauf hin, dass durch andere Erkenntnisskräfte diese Erkenntnisse erreichbar sein müssen. Fragt man sich aber, wozu denn diese sich uns aufdrängenden Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit dienen können, so erblickt man bald, dass sie unser Verhalten im Leben allerdings sehr beeinflussen. Denn einen anderen Lebenswandel wird Derjenige führen, welcher glaubt, sobald er sich tödte, sei er jeder Verantwortlichkeit überhoben, als Derjenige, welcher glaubt, dass auch der Tod ihn nicht von Verantwortung frei mache. Wer der Meinung ist, dass ein blindes Schicksal walte und er keine Macht habe, die Dinge selbst zu gestalten, wird dem Ertrinkenden keine Hand reichen und das Feuer nicht löschen. Es giebt uns also unser Leben selbst die Anweisung, dass wir die Begründung derjenigen Lehren, welche das Leben regieren, nicht in der Speculation der Gedanken zu suchen haben, sondern in den Gesetzen der Geisteskräfte, welche uns zum Handeln befähigen. Und nun können wir den Plan aller Wissenschaften in Umrissen zeichnen.

134. Architektonik der reinen Vernunft.

Das Erste, was bei einem Kinde eintreten muss, damit überhaupt geistiges Leben entspringe, ist die Wahrnehmung durch Empfindung. Auf diese gründen sich die beschreibenden und historischen Wissenschaften, welche

die Erkenntnisse aus dem Material des Gegebenen sammeln.

Ein Herbarium ist aber noch keine Botanik, und eine Sammlung von Namen noch keine Wissenschaft. Um diese zu Stande zu bringen, bedarf es der Begriffs- und Urtheilsbildung, welche im Schlussverfahren endet. Die Wissenschaft, welche von allem Inhalt des Denkens abstrahirt und nur die Form der Gedanken selbst behandelt, ist die formale Logik.

Weil aber Empfindung nach der Organisation des Einzelnen verschieden ist, z. B. der Farbenblinde nicht roth sieht, ergiebt das formale Denken über Wahrnehmung der Sinne nur eine Constatirung von vorgekommenen Fällen, aber nicht eine Sicherheit für kommende Fälle, d. h. noch keine Gesetze der Welt. Gäbe es also keine andere Weise, Erkenntniss zu gewinnen, so blieben wir in unsern subjectiven Wahrnehmungen befangen und müssten auf alle Wissenschaft von der Welt, wie sie ist, verzichten. Diesen Bann durchbricht Kant und schafft die Transscendentalphilosophie.

Erinnern wir uns also noch einmal, welche Steinmauern Kant aufführte, um das Festland gewisser Erkenntniss der Welt gegen die Wogen des Skepticismus und des subjectiven Idealismus zu schützen, d. h. gegen jene Leute, welche heute noch mit siegesgewissen Worten verkündigen, dass wir die eigentliche Welt, das Dasein der Dinge, wie es ist, nicht erkennen und darum eigentlich gar nichts wissen können als höchstens, wie einem Jeden seine Sinne Verschiedenes vorspiegeln.

Er geht also davon aus, dass unsere menschlichen Worte doch einen Sinn haben müssen. Will Jemand von Etwas mit uns reden, was weder er selbst kennt, noch je ein Mensch gekannt hat, noch je ein Mensch kennen wird und kann (Ding an sich), und will Jemand dieses Etwas mit dem Worte Welt oder Dinge bezeichnen, so redet er sinnlos, weil er selbt angiebt, dass seine Worte keinen Inhalt haben, höchstens den Inhalt: dass sie Etwas nicht enthalten.

Will Jemand über Dasjenige mit uns reden, was jemals Gegenstand menschlicher Erfahrung werden könnte und kann, und will er dessen Inbegriff mit dem Ausdrucke Welt oder Dinge bezeichnen, dann giebt es eine sichere Erkenntniss der Gesetze der jetzigen, früheren und zukünftigen Welt, denn dann tragen die Bedingungen möglicher Erfahrung die Gesetze in sich, welchen die Gegenstände möglicher Erfahrung unterliegen. Die oberste Frage ist also: Was bedeutet das Wort Welt, Ding, Natur, Gegenstände u. s. w.?

Bedeutet es Etwas, was man nie sehen oder hören oder tasten kann, oder Etwas, was man unter gegebenen Umständen sehen, hören, tasten kann? Heisst es das Letztere, dann sind die Bedingungen möglicher Wahrnehmung die Gesetze der Gegenstände der Wahrnehmung. Das ist der erste Baustein der Sicherheit der Erkenntniss. Was nicht wahrgenommen werden kann, ist kein Theil der Welt; denn das Wort Welt bezeichnet kein Hirngespinnst, sondern den Inbegriff der Gegenstände möglicher Erfahrung.

Wohlverstanden! Das Wort Welt bezeichnet nicht Das, was wahrgenommen worden ist oder wahrgenommen werden wird, sondern was wahrgenommen werden kann. Wahrnehmung beruht auf Empfindung, und diese ist bei verschiedenen Subjecten verschieden möglich. Aber alle Wahrnehmung hat zu ihrer Form die Zeit und den Raum (als Wahrnehmung eines Seelenzustandes oder eines äusseren Gegenstandes). Zeit und Raum sind nicht übermittelt durch die Sinne, sondern gehören zur Organisation des Menschen und sind darum nicht subjectiv verschieden.

Also sind die Gesetze der Zeit und des Raumes (Mathematik) sichere Gesetze aller Gegenstände möglicher Erfahrung. Das ist der zweite Baustein. Ihm folgt der dritte und schwerwiegendste.

Anschauungen im Raum und in der Zeit verfliessen fortwährend mit der Zeit, in welcher wir angeregt werden; ihre Aufeinanderfolge ist zufällig wie die Wahrnehmung. Wir haben nun Gruppen von Anschauungen, welche wir Gegenstände nennen und deren Charakteristisches es ist,

dass sie nicht beliebig wechseln können. Diese Eigenschaft einer nothwendigen Zusammenfügung kann nicht die Wahrnehmung selbst enthalten, weil man weder Verbindung noch Nothwendigkeit tasten oder sehen kann. Die Anschauungen setzen sich nicht zusammen, sondern wir fügen sie zu einander. Die Thätigkeiten der Zusammensetzung also entstammen aus uns selbst, aus der menschlichen Organisation und sind nicht subjectiv verschieden, sondern bei Menschen gleich. Sobald also zwei Wahrnehmungen das Charakteristicum solcher nothwendigen Verbindung bekommen, ist ihre Art der Verbindung nicht mehr subjectiv, sondern objectiv für Alle gleich. Die Begriffe von diesen Arten der Verbindung sind also die Begriffe der Gegenständlichkeit der Objecte; Alles, was Gegenstand für uns werden soll, muss die Eigenschaften dieser nothwendig verbindenden Thätigkeiten an sich tragen. Diese Begriffe heissen die Kategorien, und sie enthalten die Gesetze der Gegenstände menschlicher Erfahrung überhaupt (transscendentale Logik). Sie gelten aber nur soweit, als sie gerichtet sind auf Anschauungen, welche sie verbinden sollen; auf nur Gedachtes haben sie keine Macht, ihm Gegenständlichkeit zu verleihen. Alles blosse Denken erzeugt keine Erkenntniss der gegenständlichen Welt; und wenn wir auch durch die Natur des Denkens gezwungen werden, gewisse Begriffe zu erzeugen, so bezeichnen sie doch keine Gegenstände, solange sie nicht auf mögliche Anschauungen gerichtet sind (transscendentale Dialektik, Psychologie, Kosmologie, Theologie). Diese Begriffe (Ideen) leiten uns aber darauf hin, dass es für das Daseiende noch andere menschliche Erkenntnisskräfte giebt, als den Verstand, und gehören zu einem Ganzen der reinen Vernunft ebenfalls. Denn man darf nicht vergessen, dass Kant unter dem Wort „reine Vernunft“ alles Dasjenige versteht, was ein Menschenkind nicht durch die Anregung der Sinne empfängt, sondern was die menschliche Organisation selbstthätig in's Spiel setzen kann. Da entdeckt man denn sehr bald, dass ein Kind die sinnliche Wahrnehmung nicht blos zu einer Erkenntniss verarbeitet, sondern die Selbstthätigkeit besitzt, auf sie hin zu handeln,

eine Selbstthätigkeit, welche also a priori ist, d. h. der Anlage nach da, ehe sinnliche Reize kommen. Diese Selbstthätigkeit ist also derjenige Theil der reinen Vernunft, welche die Thatsache des Handelns möglich macht. Daher nennt sie Kant die praktische Vernunft, und weil sie ist, ehe Beeinflussung der Sinne eintritt, die Freiheit. Die Gesetze, welchen das Wesen der Freiheit unterläge, oder welche von ihr geschaffen würden, würden das von uns in der theoretischen Vernunft umsonst gesuchte Kennzeichen der Nichtsinnlichkeit besitzen, weil die Freiheit, ehe denn die Reizung der Sinne eintritt, a priori ist. Diese Erkenntnisse durch Freiheit würden als nichtsinnliche das Feld der Erfahrung übersteigen und als Dasjenige, was werden soll, die Welt, welche ist, überragen und beeinflussen.

Um nun das Ganze der reinen Vernunft umschreiben zu können, giebt Kant bereits in der „Kritik der reinen Vernunft“ einen vorläufigen Ausblick auf die Untersuchungen der Gesetzgebung der Freiheit, welche er später als eine „Kritik der praktischen Vernunft“ veröffentlicht hat, und weist auf seine Schriften: die Metaphysik der Natur und die Metaphysik der Sitten hin. Indem er dann am Schluss die Welt, welche ist, mit der Welt, welche sein soll, die Welt der Anschauung und die Welt der Freiheit in Beziehung setzt, gewinnt er die Erkenntnisse über die Bedingungen einer Harmonie beider, welche in der Begründung des Daseins von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ihren erhabenen Abschluss finden.

135 Geschichte der reinen Vernunft.

Ueberblickt man den Gang der Geschichte des Denkens, so findet man, dass sich auf die Gegenstände der praktischen Vernunft das Nachdenken zuerst gerichtet hat. Religion und Moral war eben früher als Philosophie. Als sich die Philosophie von theosophischen Betrachtungen losriss, theilten sich die Denker in die sinnliche und gedachte Erkenntniss. Aristoteles, Epicur, Locke u. A. leiteten die Erkenntniss aus der Erfahrung, Plato, Leibnitz u. A. aus der Quelle der Vernunft ab. Die Empiristen endeten in Bacon, Hume und den heutigen Naturforschern,

in vollkommenem Skepticismus. Die Vernunftkünstler verflochten sich selbst und ihre Schüler in unauflösliche Widersprüche, so dass nur noch der eine Weg widerspruchloser und sicherer Erkenntniss zu gewinnen übrig blieb, welchen die „Kritik der reinen Vernunft“ eingeschlagen hat.

Schluss.

136. Die Schicksale der Kritik der reinen Vernunft.

Es sind grade hundert Jahre verflossen, seit das in Vorhergehendem dargestellte Werk erschienen ist. Dem Leser liegt also die Frage nahe, welches das Geschick desselben gewesen sei. — Darauf will ich antworten.

Gleich nach Erscheinen dieses Buches beschäftigten sich die besten Geister unserer Nation damit, seinen Inhalt zu erfassen und zu durchdringen. Reinhold, Maimon, Beck und viele Andere versuchten, es zu verstehen und meist auch, wo es ihnen nicht richtig schien, zu verbessern. Gegner traten auf in Eberhard, Jacobi, Schultze, welche es wegen innerer Widersprüche offen und ehrlich bei aller Bewunderung verwarfen.

Dieses Schicksal hat das Werk des grossen Philosophen wohl mit allen gewaltigen Geistesschöpfungen gemein, dass es eine längere Zeit braucht, bis sie verstanden und gewürdigt werden.

Kant vertheidigte seine Schöpfung und charakterisirte seine Schüler und Gegner am besten durch die Worte: „Erst klagen sie, dass mein Werk so dunkel und schwer verständich sei, und dann widerlegen sie mich!“

Der „Kritik der reinen Vernunft“ war aber noch ein ungünstigeres Geschick beschieden. Im Jahre 1794 gab Joh. Gottlieb Fichte seine berühmte Wissenschaftslehre heraus und behauptete, dass dieselbe nach richtigen Kantischen Principien die Fortbildung und Ergänzung der „Kritik der reinen Vernunft“ sei. Es gelang ihm, die für Kant begeisterte Jugend für seine Anschauungen zu gewinnen, und Schelling und Hegel (um nur die bedeu-

tendsten Männer zu nennen), wurden erst seine Schüler, später, auf seinen Principien fortbauend, die gefeiertsten Philosophen Deutschlands aus der Schule Kant's.

Hätte Kant nicht mehr gelebt und über diese Principien sein Urtheil nicht mehr abgeben können, so würde es eine wissenschaftliche Streitfrage bilden, ob die Denkrichtung von Fichte, Schelling und Hegel eine Kantische sei oder nicht. Kant aber erlebte die Wirkung der Wissenschaftslehre noch und gab sein Urtheil öffentlich ab: erstlich was von diesem Werke sachlich zu halten sei, zweitens ob dieses Werk aus einem Verständniss der Kantischen Philosophie entsprungen sei. Seine Worte lauten[1]): „Auf die feierliche im Namen des Publicums an mich ergangene Aufforderung des Rec. von Buhle's Entwurf der Tr. Philosophie erkläre ich hiermit: Dass ich Fichte's Wissenschaftslehre für ein gänzlich unhaltbares System halte. Denn reine Wissenschaftslehre ist nichts mehr oder weniger als blosse Logik, welche mit ihren Principien sich nicht zum Materialen des Erkenntnisses versteigt, sondern vom Inhalte desselben als reine Logik abstrahirt, aus welcher ein reales Object herauszuklauben vergebliche Arbeit ist.“

Trotz dieser feierlichen und öffentlichen Erklärung glaubte die Welt dem alten deutschen Meister nicht, und Fichte selbst scheute sich nicht, über ihn den Stab zu brechen, mit den Worten[2]): „Was ich zu Kant's Erklärung über mein System sage? Sie werden in Kant's Schreiben im Zusammenhang Folgendes lesen: „„Meine Altersschwäche, welche mir nur noch durch den Kanal der Berl. Monatsschrift von meiner Existenz Nachricht zu geben erlaubt u. s. w., wobei ich mich doch fast allein in's praktische Fach zu werfen mir gerathen finde, und die Subtilität der theoretischen Speculation, vornehmlich wenn sie ihre neueren äusserst zugespitzten Apices betrifft, gern Anderen überlasse.““ „Ich hielt es nicht für Persiflage, sondern konnte es mir

[1]) XI. 1. P. 153, Z. 14 v. o.
[2]) XI. 1 P. 155 ff.

gar wohl als Ernst denken, dass Kant nach einem arbeitsvollen Leben in seinem hohen Alter sich für unfähig hielte, in ganz neue Speculationen einzudringen."

In der darauf folgenden trüben Zeit hatte die Jugend so viel zu thun, die sich täglich überstürzenden systematischen Schriften dieser Richtung zu studiren, dass „die Kritik der reinen Vernunft" ganz in den Hintergrund trat. Das Urtheil Im. Kant's über die Principien dieser Philosophie wurde von der Geschichte bewahrheitet. Losgerissen von der Correctur der realen Objecte brach ein so wilder Taumel der Begriffe aus, dass die Gegenwart kaum mehr zu verstehen vermag, wie die deutsche Jugend nicht gleich vor der Berührung mit diesen Lehren zurückschreckte. Die Naturwissenschaft entdeckte zuerst, dass diese Denkart unfähig sei, ernstem Forschen zu genügen. Was sollten die deutschen Naturforscher mit Erklärungen machen, wie sie Fr. W. J. von Schelling[1]) vom Magnetismus gab? Seine Worte lauten:

„Der Magnetismus ist der allgemeine Act der Beseelung, Einpflanzung der Einheit in die Vielheit, des Begriffs in die Differenz. Dieselbige Einbildung des Subjectiven in's Objective, welche im Idealen, als Potenz angeschaut, Selbstbewusstsein ist, erscheint hier ausgedrückt in dem Sein, obgleich auch dieses Sein an sich betrachtet wieder eine relative Einheit des Denkens und des Seins ist. Die allgemeine Form der relativen Einbildung der Einheit in die Vielheit, ist die Linie, die reine Länge; der Magnetismus ist daher Bestimmendes der reinen Länge, und da diese am Körper sich durch absolute Cohäsion äussert, der absoluten Cohäsion."

Ich habe dieses Citat so lang werden lassen, weil sich der Leser ein Urtheil bilden muss, ob man Arthur Schopenhauer verurtheilen kann, wenn er die Jugend warnt: „Aber in einem heillosen Irrthum ist der befangen, welcher ver-

[1]) Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft 1797. Sämmtliche Werke, II. P. 164, Z. 8. v. u.

meint, er könne Kant's Philosophie aus den Darstellungen Anderer davon kennen lernen. Vielmehr muss ich vor dergleichen Relationen, zumal aus neuerer Zeit, ernstlich warnen: und gar in diesen allerletzten Jahren sind mir in Schriften der Hegelianer Darstellungen der Kantischen Philosophie vorgekommen, die wirklich in's Fabelhafte gehen. Wie sollten auch die schon in frischer Jugend durch den Unsinn der Hegelei verrenkten und verdorbenen Köpfe noch fähig sein, Kant's tiefsinnigen Untersuchungen zu folgen."[1])

Als nun die Philosophie so in Verruf kam, dass jede einzelne Wissenschaft sich von ihr abwandte, erinnerten die Reste der Fries'schen und Herbart'schen und die Anfänge der Schopenhauer'schen Schule daran, dass es doch möglich sei, die „Kritik der reinen Vernunft" auch anders zu verstehen, als Fichte, Schelling, Hegel sie gedeutet hatten. Ein erneuertes Studium war die Folge davon. Aber gleich im Anfang desselben brach ein neues Missgeschick über dies Meisterwerk herein. Als im Jahre 1787 eine zweite Auflage der im Jahre 1781 erschienenen „Kritik der reinen Vernunft" nöthig wurde, hatte Im. Kant einige Partien derselben umgearbeitet. Klagen über die Dunkelheit und Missdeutungen seiner Lehren hatten ihn dazu veranlasst.

Er selbst schreibt in der Vorrede zur zweiten Auflage darüber Folgendes[2]): „Was diese zweite Auflage betrifft, so habe ich, wie billig, die Gelegenheit derselben nicht vorbeilassen wollen, um den Schwierigkeiten und der Dunkelheit so viel als möglich abzuhelfen, woraus manche Missdeutungen entsprungen sein mögen, welche scharfsinnigen Männern, vielleicht nicht ohne meine Schuld, in der Beurtheilung dieses Buches aufgestossen sind. In den Sätzen selbst und ihren Beweisgründen, imgleichen der Form sowohl als der Vollständigkeit des Planes, habe ich nichts zu ändern gefunden; welches theils der langen Prüfung, der ich sie unterworfen hatte, ehe ich es dem Publikum

[1]) Welt als Wille und Vorstellung. XXV, Z. 15 v. u.
[2]) P. 30, Z. 8 v. o.

vorlegte, theils der Beschaffenheit der Sache selbst, nämlich der Natur einer reinen speculativen Vernunft, beizumessen ist, die einen wahren Gliederbau enthält, worin alles Organ ist, nämlich Alles um Eines willen und ein jedes Einzelne um Aller willen, mithin jede noch so kleine Gebrechlichkeit, sie sei ein Fehler (Irrthum) oder Mangel, sich im Gebrauche unausbleiblich verrathen muss . . . . . Allein in der Darstellung ist noch viel zu thun, und hierin habe ich mit dieser Auflage Verbesserungen versucht, welche theils dem Missverstande der Aesthetik, vornämlich dem im Begriffe der Zeit, theils der Dunkelheit der Deduction der Verstandesbegriffe, theils dem vermeintlichen Mangel einer genugsamen Evidenz in den Beweisen der Grundsätze des reinen Verstandes, theils endlich der Missdeutung der der rationalen Psychologie vorgerückten Paralogismen abhelfen sollen."

Dieser klaren und deutlichen Erklärung Kant's gegenüber machte Arthur Schopenhauer, an F. H. Jacobi anschliessend, die Entdeckung, dass „die Kritik der reinen Vernunft" in der zweiten Ausgabe ein sich selber widersprechendes, verstümmeltes, verdorbenes Buch geworden; sie ist gewissermassen unecht."[1])

„Es ist meine feste" (sagt Schopenhauer, ibid. P. XI., Z. 6 v. o), „aus wiederholtem Studium des Werkes erwachsene und auf sichere Gründe gestützte Ueberzeugung, dass Kant durch jene Aenderung sein Werk verstümmelt, verunstaltet, verdorben hat. Was ihn dazu bewogen hat, war Menschenfurcht, entstanden durch Altersschwäche, welche nicht nur den Kopf angreift, sondern bisweilen auch dem Herzen jene Festigkeit nimmt, die nöthig ist, um die Zeitgenossen mit ihren Meinungen und Absichten nach Verdienst zu verachten, ohne welches nie ein grosser Mann wird." „Dies ängstliche Zurückweichen hat ihn also dahin gebracht, dass er über den Hauptpunkt aller Philosophie, nämlich das Verhältniss des Idealen zum Realen, die Gedanken, welche er in den kräftigsten Jahren gefasst

[1]) Rosenkranz und Schubert, Kant's Werke II. P. XIV. Z. 7 v. o.

und sein ganzes Leben hindurch gehegt hatte, nun im 64. Jahre mit dem Leichtsinn, der dem späteren Alter so gut als die Furchtsamkeit eigen ist, eigentlich zurücknahm, jedoch aus Scham, nicht eingeständlich, sondern durch die Hinterthür entschlüpfend, sein System im Stich liess."

Und wiederum glaubten die deutschen Gelehrten dem alten ehrwürdigen Kant nicht, und die bedeutendsten Lehrer stimmten dem Arthur Schopenhauer bei.

Auf den Gedanken, dass sie Im. Kant nicht richtig verstünden, kam noch kein Einziger. Die Sucht, in der „Kritik der reinen Vernunft" Widersprüche nachzuweisen, wurde eine so allgemeine, dass Niemand nun in der Philosophie mehr für ebenbürtig angesehen wurde, welcher nicht erst ein paar Widersprüche darin entdeckt hatte. Die natürliche Folge davon war die landläufige Meinung, dass „die Kritik der reinen Vernunft" ein anregendes Buch gewesen sei und bleibe, ihre Principien auch wohl noch einen gewissen Werth hätten, ihr Standpunkt aber für überwunden gelten müsse. Die Wortführer der exacten Wissenschaften coquettirten zwar gern mit dem Namen Kant's, fielen aber in den englischen Skepticismus und französischen Positivismus zurück. Tiefer denkende Forscher bauten sich ihre eigenen kleinen Hütten neben den Palast der „Kritik der reinen Vernunft". Dilettanten wurden transscendentale Realisten, suchten das Ding an sich und bauten im Halbdunkel das Märchenhaus des Unbewussten. In einem Punkte stimmten aber alle überein, darin nämlich: dass Kant geirrt und sie ihn verbessert hätten.

Der Streit der Schüler und der Schulen nöthigte alle Parteien, nach Waffen zu suchen, um Sieger zu bleiben. Aus dem Streben, den eigenen Standpunkt als die nothwendige Consequenz der geschichtlichen Entwickelung aufzuweisen, entsprang die Durcharbeitung der Geschichte der Philosophie und damit auch die Erneuerung der Würdigung und des Verständnisses der „Kritik der reinen Vernunft".

Weitaus der bedeutendste Bahnbrecher in dieser Richtung

ist Kuno Fischer.[1]) Originalität und Schönheit zeichnen seine Darstellung aus. So schwer ist es aber, sich einer Zeitströmung zu entreissen, dass auch er noch gegen Kant's ausdrückliche Worte einen sachlichen Unterschied zwischen der ersten und zweiten Auflage behauptete[2]) und gegen den Protest Im. Kant's die Fichte'sche Wissenschaftslehre für eine Entwickelung Kantischer Principien ansah.[3]) Dennoch danken wir diesem Buche das Aufleben des Kantischen Geistes. Eine fast peinliche Kant-Philologie begann sich zu entwickeln; und Werke wie „Kant's Theorie der Erfahrung" von Hermann Cohen bezeugen den ganzen Ernst und das tiefsinnige Verständniss, welches sich im deutschen Volke Bahn bricht. Bei einer solchen Durchdringung schwindet alles Gerede von Widersprüchen innerhalb der „Kritik der reinen Vernunft" selbst oder von sachlicher Abweichung der ersten und zweiten Auflage dieses Buches, und alle Kantischen Urtheile über seine Gegner und falschen Nachfolger bewahrheiten sich bis auf das Letzte.

137. Die Zukunft der Kritik der reinen Vernunft.

So höre ich denn zuletzt noch die Frage, ob denn die Entwickelung nun zu Ende und über „die Kritik der reinen Vernunft" kein Fortschritt mehr möglich sei. Auch darauf will ich antworten:

Ich meine, man solle Menschen nicht zu Göttern machen, aber auch nicht meinen, weil der Mensch irren kann, könne Niemand unantastbare Wahrheit hinterlassen haben. Kant selbst erwähnt der „formalen Logik" des Aristoteles und erkennt dort an, dass dieselbe so fest und sicher, ja fast vollständig von diesem grossen Denker uns hinterlassen sei, dass alle späteren Nachfolger zu bessern nichts mehr daran gefunden haben. Wenn man aber aus der Vollkommenheit der Aristotelischen Logik den Schluss ziehen wollte, dass nun der Inhalt aller Schriften dieses

[1]) Geschichte der neuern Philosophie, Mannheim 1860, Bassermann, Band III.

[2]) Geschichte der Philosophie, III., p. 444.

[3]) Geschichte der Philosophie, V., p. VIII.

grossen Mannes weder zu verbessern noch zu ergänzen sei, so würde man wenig Einsicht beweisen. Seine Untersuchungen über die Sterne und Thiere verrathen gewiss tiefen Geist, aber sind durch die Astronomie und Zoologie unserer Zeit natürlich weit überholt worden. Seine Ethik unserem Volke aufdrängen zu wollen, hiesse uns in die Barbarei des Alterthums zurückstürzen.

Welche Lehren eines Philosophen unantastbare Wahrheit enthalten, darüber kann weder er selbst noch ein Einzelner Richter sein, darüber entscheidet die Geschichte der Wissenschaften. Noch bis zur Stunde muss jede Wissenschaft nachweisen, dass ihre Lehren mit der Logik des Aristoteles im Einklang stehen, und Keiner kann sich ihr entziehen. In dieser nothwendigen Verwendung und der Unmöglichkeit, Etwas dagegen mit Grund vorzubringen, liegt der Beweis der Richtigkeit ihres Systems.

Ganz ebenso hat die Geschichte gerichtet über die transscendentale Logik Kant's. Alle Versuche, sie zu verändern, zu erweitern, zu verbessern, haben in Systeme geführt, von welchen die exacten Wissenschaften keinen Gebrauch machen konnten; alle solche Systeme sind verlassen. Alle Versuche, auf andere Weise die Sicherheit der Grundsätze der Wissenschaften abzuleiten, haben weder Erfolge noch Dauer gehabt. Der Ruf: „Zurück auf Kant" ist ein allgemeiner geworden, und eine Berufung auf „die Kritik der reinen Vernunft" gilt für eine Berufung auf die Wahrheit. So glaube ich, dass Kant auch darin nicht geirrt hat, wenn er schrieb: „In dieser Unveränderlichkeit wird sich dieses System, wie ich hoffe, auch fernerhin behaupten."[1])

Es wird in alle Zukunft jede Wissenschaft gezwungen sein, die Richtigkeit ihrer Axiome festzustellen an den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, wie sie Kant in der „Kritik der reinen Vernunft" aufgesucht und klar gelegt hat.

Ob nun auch alle übrigen Schriften Kant's solche

[1]) P. 30, Z. 15 v. u.

Wahrheit enthalten, welche nicht vermehrt werden kann, darüber können wiederum nur die einzelnen Wissenschaften in ihrer Geschichte richten. Und ich glaube, dass das letzte Jahrhundert in seinem rastlosen Arbeiten darüber schon gerichtet hat. Es ist bekannt, wie die Jurisprudenz, die Theologie, die Aesthetik begierig die Principien aufgriff, welche Im. Kant in der „Kritik der praktischen Vernunft“ und der „Kritik der Urtheilskraft“ hinterlassen hatte. So tiefe Würdigung, wie diese Schriften auch von den Koryphäen dieser Wissenschaften erfahren haben — so würde man doch heute umsonst nach der Alleinherrschaft der Kantischen Principien in diesen Disciplinen suchen. Vielmehr sind unter grosser Anerkennung andere Erkenntnissprincipien gesucht worden, und zwar in dem allgemeinen Bewusstsein, dass Kunst, Politik und Religion auf bis jetzt nicht enthüllten eigenen Grundlagen ruhen. Dazu kommt, dass eine Reihe von Wissenschaften Leben bekommen hat, welche zu Kant's Zeiten noch schlummerten. Die Sprachwissenschaft drängte zur Lösung der Aufgaben über die Entstehung der inneren Sprachformen hin, aber ein Wilhelm von Humboldt und Schleicher fanden die erkenntnisstheoretischen Principien nicht so weit ausgebildet, dass sie an ihrer Hand die endgültige Lösung hoffen konnten. Geistreiche Mathematiker und physiologische Optiker drängten auf die Gesetze hin, welche auf die Entstehung der einzelnen Raumvorstellung Anwendung finden. Chemie und Psychologie erweiterten sich von einer Sammlung empirischer Kenntnisse zu einer Wissenschaft eigener Principien.

Die ästhetischen Arbeiten eines Winckelmann und Lessing, die Geburt der klassischen Musik und die Versuche, ihre Macht zu begreifen, zeigten eine andere Welt als die Welt des Verstandes; und die Principien der Urtheilskraft vermochten nicht, über die Einzelheiten der Thatsachen Auskunft zu geben. Geistreiche Phantasien täuschten den Ernst des deutschen Volkes nur auf kurze Zeit.

Als nun die einzelnen Forscher, ein jeder für seine eigene Wissenschaft, erkenntniss-theoretische Principien

suchten, entsprang jenes Chaos von auf Bedürfnisse gegründeten Meinungen, welchem sich die heutige Zeit gegenüber sieht. Das Fehlen von einheitlichen Principien der Erkenntniss, welche für die Entstehung aller Wissenschaften auslangten, erzeugte die Zerrissenheit und Feindseligkeit der Wissenschaften untereinander. Wie der „Kosmos Alexander von Humboldt's“ alle Zweige der Naturforschung zusammenfasste, so sollte ein erkenntniss-theoretisches Werk die Principien aller Wissenschaft aus einem Gesichtspunkt erklärbar machen. Einen Augenblick schien es, als ob das Wort der Lösung gefunden sei. Da nämlich die Bedingungen, welche ein Kind mit auf die Welt bringen muss, dass sich bei ihm eine Sprache, ein perspectivisches Sehen, ein Urtheil in juristischen, moralischen und ästhetischen Dingen entwickeln könne, vor dem Zustandekommen der Anschauungen und Bewusstseine vorhanden sein müssen, schien das Unbewusste als Gegensatz zu den fertigen Producten des Bewusstseins der gemeinschaftliche Urgrund, aus dessen Natur die Gesetze der bezüglichen Wissenschaften sich könnten ableiten lassen, zu sein. Alle Welt griff daher begierig nach der „Philosophie des Unbewussten“, in welche Eduard von Hartmann die Principien aller Wissenschaften zusammenschloss.[1]) Aber ebenso rasch erkannte man auch die Unbrauchbarkeit dieses Principes. Denn der Begriff des Unbewussten als eines Gegenstandes der Erkenntniss trug jene Unbestimmtheit in sich, welche allen negativen Begriffen eigen ist, zumal, da der Autor den Unterschied von Nicht-Bewusst und Un-Bewusst nicht zu machen verstand. Dadurch war gleich im Anfang der Weg zu einer nutzbringenden Entwickelung abgeschnitten; denn es wird auf immer unmöglich sein, Gesetze für ein Etwas aufzustellen, dessen Natur man nur verneinend bezeichnen kann. Am allerwenigsten konnten diese Untersuchungen aber als Ergänzungen der Kantischen Aufgaben gelten, da sie sich geradezu gegen „die Kritik der reinen Vernunft“ wendeten und an diesem Felsen zerschellten.

[1]) Philosophie des Unbewussten. Berlin 1870. Duncker, 2. Auflage P. 1—4.

Wahrheit enthalten, welche nicht vermehrt werden kann, darüber können wiederum nur die einzelnen Wissenschaften in ihrer Geschichte richten. Und ich glaube, dass das letzte Jahrhundert in seinem rastlosen Arbeiten darüber schon gerichtet hat. Es ist bekannt, wie die Jurisprudenz, die Theologie, die Aesthetik begierig die Principien aufgriff, welche Im. Kant in der „Kritik der praktischen Vernunft“ und der „Kritik der Urtheilskraft“ hinterlassen hatte. So tiefe Würdigung, wie diese Schriften auch von den Koryphäen dieser Wissenschaften erfahren haben — so würde man doch heute umsonst nach der Alleinherrschaft der Kantischen Principien in diesen Disciplinen suchen. Vielmehr sind unter grosser Anerkennung andere Erkenntnissprincipien gesucht worden, und zwar in dem allgemeinen Bewusstsein, dass Kunst, Politik und Religion auf bis jetzt nicht enthüllten eigenen Grundlagen ruhen. Dazu kommt, dass eine Reihe von Wissenschaften Leben bekommen hat, welche zu Kant's Zeiten noch schlummerten. Die Sprachwissenschaft drängte zur Lösung der Aufgaben über die Entstehung der inneren Sprachformen hin, aber ein Wilhelm von Humboldt und Schleicher fanden die erkenntnisstheoretischen Principien nicht so weit ausgebildet, dass sie an ihrer Hand die endgültige Lösung hoffen konnten. Geistreiche Mathematiker und physiologische Optiker drängten auf die Gesetze hin, welche auf die Entstehung der einzelnen Raumvorstellung Anwendung finden. Chemie und Psychologie erweiterten sich von einer Sammlung empirischer Kenntnisse zu einer Wissenschaft eigener Principien.

Die ästhetischen Arbeiten eines Winckelmann und Lessing, die Geburt der klassischen Musik und die Versuche, ihre Macht zu begreifen, zeigten eine andere Welt als die Welt des Verstandes; und die Principien der Urtheilskraft vermochten nicht, über die Einzelheiten der Thatsachen Auskunft zu geben. Geistreiche Phantasien täuschten den Ernst des deutschen Volkes nur auf kurze Zeit.

Als nun die einzelnen Forscher, ein jeder für seine eigene Wissenschaft, erkenntniss-theoretische Principien

suchten, entsprang jenes Chaos von auf Bedürfnisse gegründeten Meinungen, welchem sich die heutige Zeit gegenüber sieht. Das Fehlen von einheitlichen Principien der Erkenntniss, welche für die Entstehung aller Wissenschaften auslangten, erzeugte die Zerrissenheit und Feindseligkeit der Wissenschaften untereinander. Wie der „Kosmos Alexander von Humboldt's“ alle Zweige der Naturforschung zusammenfasste, so sollte ein erkenntniss-theoretisches Werk die Principien aller Wissenschaft aus einem Gesichtspunkt erklärbar machen. Einen Augenblick schien es, als ob das Wort der Lösung gefunden sei. Da nämlich die Bedingungen, welche ein Kind mit auf die Welt bringen muss, dass sich bei ihm eine Sprache, ein perspectivisches Sehen, ein Urtheil in juristischen, moralischen und ästhetischen Dingen entwickeln könne, vor dem Zustandekommen der Anschauungen und Bewusstseine vorhanden sein müssen, schien das Unbewusste als Gegensatz zu den fertigen Producten des Bewusstseins der gemeinschaftliche Urgrund, aus dessen Natur die Gesetze der bezüglichen Wissenschaften sich könnten ableiten lassen, zu sein. Alle Welt griff daher begierig nach der „Philosophie des Unbewussten“, in welche Eduard von Hartmann die Principien aller Wissenschaften zusammenschloss.[1]) Aber ebenso rasch erkannte man auch die Unbrauchbarkeit dieses Principes. Denn der Begriff des Unbewussten als eines Gegenstandes der Erkenntniss trug jene Unbestimmtheit in sich, welche allen negativen Begriffen eigen ist, zumal, da der Autor den Unterschied von Nicht-Bewusst und Un-Bewusst nicht zu machen verstand. Dadurch war gleich im Anfang der Weg zu einer nutzbringenden Entwickelung abgeschnitten; denn es wird auf immer unmöglich sein, Gesetze für ein Etwas aufzustellen, dessen Natur man nur verneinend bezeichnen kann. Am allerwenigsten konnten diese Untersuchungen aber als Ergänzungen der Kantischen Aufgaben gelten, da sie sich geradezu gegen „die Kritik der reinen Vernunft“ wendeten und an diesem Felsen zerschellten.

[1]) Philosophie des Unbewussten. Berlin 1870. Duncker, 2. Auflage P. 1—4.

Seit der Zeit liegen die Aufgaben der Transscendentalphilosophie zwar ungelöst, aber deutlich erkennbar vor Aller Augen. Kant hatte die Bedingungen festgestellt, unter welchen ein Kind aus dem Gewühle von Empfindungen eine innere und äussere gefestete allgemeine Welt der Gegenstände erfährt. Jede Abweichung von diesen Erkenntnissen stürzt uns zurück in die Nacht des Scepticismus. Dieselben Principien werden also festgehalten werden müssen, sobald es die Erklärung gilt: Welche Bedingungen ein Kind auf die Welt mitbringen muss, damit sich bei ihm eine Sprache entwickeln kann, welche in mannigfaltigster Weise gesetzmässig geordnete Formen in sich birgt, welche nicht durch die Sinne geschaffen werden. Es werden dieselben Erkenntnissmittel, welche die Anschauung der wirklichen Welt zu einem gesetzmässigen Ganzen möglich machen, angewendet werden müssen auf die Erklärung der Gesetze, welche die Erscheinungen des inneren Sinnes: Liebe, Furcht, Trauer, Hass u. s. w. aufweisen. Soll die Einheit der Bedingungen menschlicher Erkenntniss für alle Gebiete des Wissens festgehalten werden, so müssen sich die Gesetze der Raumanschauungen der Bewegungen, der Empfindungen, d. i. die Gesetze der Mathematik, des räumlichen Sehens, der optischen Täuschungen, der Farben- und Tonempfindungen, der Schönheit, Frömmigkeit u. s. w., alle aus denselben Erkenntnissgründen herleiten lassen, welche „die Kritik der reinen Vernunft“ angiebt. Diese erweiterte Anwendung der Functionen der Erkenntniss habe ich in der „formalen Logik des reinen Gefühles“ vollzogen und für künftige Forscher vorbereitet.[1])

Hat der Leser sich bei dem Durchlesen der Darstellung von Kant's „Kritik der reinen Vernunft“ überzeugt, dass auf diesem Wege Klarheit und Sicherheit der Erkenntniss zu finden sei, und sucht er die Methoden der Erkenntniss,

[1]) Albrecht Krause. Die Gesetze des menschlichen Herzens wissenschaftlich dargestellt als die formale Logik des reinen Gefühls. Lahr, Schauenburg, 1876.

um auch über die Heiligthümer des menschlichen Herzens Sicherheit zu gewinnen, so fordere ich ihn auf, mit Kant's Schlussworten der „Kritik der reinen Vernunft“:[1])

„Das Seinige dazu beizutragen, um diesen Fusssteig zur Heerestrasse zu machen, damit Dasjenige, was viele Jahrhunderte nicht leisten konnten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge, nämlich die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wissbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen.“

[1]) P. 644.

K. SCHMIDT,
Seminardirektor
Annaberg.

193KL
DK2

COLUMBIA UNIVERSITY
0032145977

050941

AUG 31 1956